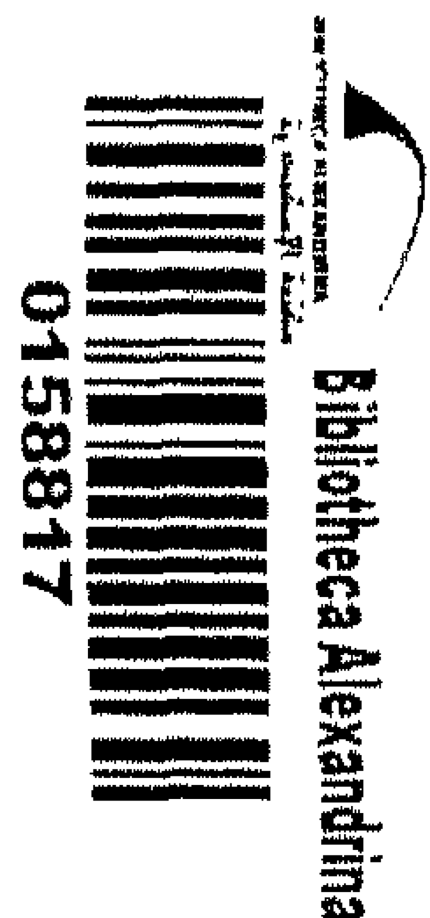
الدكتور محمد كريم

تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى



دار الريف للطباعة والنشر



الدكتــور محمد كريم
أستاذ محاضر في
الجامعة اللبنانية
كلية الحقوق والعلوم السياسية

تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى

دار الريف للطباعة والنشر

صيدا ١٩٩٠

دار الريف للطباعة والنشر

طبعت في مطبعة الدليل - صيدا - هاتف ٧٢٤٧٧٤

ـ تمــهيد ـ

عندما نذكر أو نسمع كلمة سياسة رأساً نفكّر بكلمة الدولة، والارتباط بين هاتين الكلمتين يمكن تفسيره بالصراع الأبدي القائم بين الدولة والفرد.

الفرد يحاول بشتّى الوسائل تحقيق أهدافه دون مراعاة حقوق غيره، من بني البشر، مع العلم أنه يعرف أن غيره من البشر يملك نفس المقوّمات التي يملكها هو، وكذلك يسعون لتحقيق نفس الأهداف التي يسعى إليها هو، في هذه تبدأ الصراعات بين الأفراد.

في هذه الحالة لا بدّ من تدخّل الدولة لتضع حدوداً لحريتهم ولكي تنظّم العلاقات بينهم. ولكي نفهم ونوضّح العلاقة والصراع بين الدولة والفرد لا بدّ لنا من دراسة الفكر السياسي الذي يعرض العلاقة بين الأفراد والدولة من جميع نواحيها.

إذاً من هذا نفهم أن الفكر السياسي قديم قِدَم المجتمع البشري. الفكر السياسي يجمع نظريات ومذاهب متعدّدة ومختلفة أي أنظمة الحكم مع العلم أن هذه الأنظمة مرّت بتطورات مختلفة وهذه التطورات ما هي إلاّ نتيجة حتمية لتفاعل الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، وكذلك بالسلطة القائمة بأمر الحكم.

الفكر السياسي قديم قِدَم المجتمع البشري، فكل مجتمع مهما كان عدد أفراده وخصائصه لا بدّ من قواعد تحكمه وتنظّم أموره فالإنسانية عرفت السياسة يوم أن وُجد المجتمع البشري.

مما لا شك فيه أن الفكر السياسي يجمع نظريات متعدّدة ومذاهب متباينة. هذا الفكر يقوم على تعدّد وجهات النظر في أهمّ ما يشغل حياة الإنسان السياسية ونعني أنظمة الحكم وما يتصل بها من مفاهيم.

إن عالم اليوم في أشد الحاجة لدراسة الفكر الإنساني بجميع صوره وأشكاله وخصوصاً القديم ليستمدّ منه مقوّمات ومُثُل كثيرة تصلح لعصرنا الحاضر، تركناها بعد أن تصورنا بأننا قد بلغنا من العلم ما يكفي لغلق نوافذ الماضي، متجاهلين أن ذلك الماضي كان الأساس الصلد الذي تقف عليه مدنيّة القرن العشرين.

الفكر السياسي جانب واحد ـ ولكنه مهم جداً ـ من جوانب الفكر الإنساني، فرّق بين قديمه وحديثه إلاّ من ناحية الزمن، فحلقاته مترابطة ولا يمكن فصل حلقة منه.

من هنا تتأتى دراسة مفكّري العصور القديمة خصوصاً وإن عالم اليوم، وبعد حربين عالميتين وحروب منتشرة هنا وهناك زلزلت القيم والمُثُل التي قدّستها البشرية واعتزّت بها، نحن في أشد الحاجة لنرسم الخط الصحيح لمعالجة ما وصل إليه إنسان القرن العشرين بالاسترشاد بآراء فلاسفة العالم ومُصلِحيهم القديمين منهم والمحدَثين.

إن عالم اليوم يعيش طائفة من التطورات والهزّات السياسية والاقتصادية والاجتماعية استطاعت قلب الأوضاع القديمة، إن هذه التطورات لم يقتصر تأثيرها على تغيير طبيعة مجتمع القرن العشرين بل فتحت للعقلية الإنسانية آفاقاً جديدة.

إن هذه التطورات والحركات السياسية لا يمكن أن تنضوي تحت لواء صفة واحدة وإن كانت تشترك بوحدة الهدف. إذ أن كل هذه الحركات تقصد دون شك تغيير الأوضاع الحاضرة سواء بالثورة أو بطريقة أخرى، ولكل واحدة مناهج وأساليب في العمل قد تكون متباينة أشدّ التباين.

هذه الحركات والأفكار السياسية تسمى بالمذاهب السياسية، فهي مبادىء ترمي إلى تنظيم المجتمع على قواعد وأسس سياسية واقتصادية جديدة.

لا أحد ينكر خطورة هذا التصارع، أي تصارع المبادىء السياسية في مستقبل المجموعة البشرية خصوصاً إن كانت النظم القائمة على هذه المبادىء تبغي السيطرة والاستغلال. والحربين العالميتين لدليل واضح على هذا الصراع السياسي الذي كان ويبقى دون شك من أجل تحقيق مكاسب اقتصادية.

إن التعمّق في دراسة الفكر السياسي، والبحث العلمي للنواحي المختلفة للنظريات السياسية يشكّل بدون شك القاعدة التي تستند عليها المحاولات الرامية لتطوير علم السياسة إلى علم يجعل من الملاحظة والدراسة الموضوعية أو التجربة أساساً للوصول إلى الحقيقة السياسية.

في عالم اليوم. عالم التطور والحركة تزداد المشاكل التي لها اتصال بالسياسة، حتى نستطيع القول بأن للسياسة صلة بكل عمل تقوم به. فعالم النصف الثاني من القرن العشرين هو عالم تسوده السياسة. ومن هذا تتضح لنا أهمية دراسة تطور الفكر السياسي.

إن أنظمة الحكم القائمة في مختلف أنحاء العالم مرّت بتطورات مرحلية، فالنظام القائم في بلد ما مرّ بتطورات كثيرة ومما لا شك فيه أن هذه التطورات ما هي إلا نتيجة حتمية لتفاعل الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه وكذلك بالسلطة القائمة بأمر الحكم.

أهمية الفكر السياسي القديم:

لماذا ندرس تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ما دامت دراسة الفكر السياسي تهدف لإصلاح الفكر السياسي القائم والمؤسسات السياسية القائمة؟ لماذا لا نكتفي بدراسة الفكر السياسي المعاصر ما دام ما يهمنا هو حاضرنا السياسي ومستقبلنا السياسي؟ إذاً لماذا نحتاج لدراسة الماضي؟

في الواقع من أجل الإجابة على هذه التساؤلات، إذ لا يمكننا دراسة الفكر السياسي المعاصر ما لم نفهم الفكر السياسي الذي سبقه، ولا يمكننا أن نفهم الحاضر على حقيقته ما لم نتعرّف على حقيقة الماضي.

والفكر السياسي الذي يسعى من أجل بناء أفضل نظام سياسي، يمكنه الاستفادة من التجارب السابقة، ويمكنه أن يقارن بينها وبين التجارب الحاضرة عندئذ باستطاعته أن يستعمل الأنسب منها لإصلاح الظروف القائمة والتخطيط من أجل مستقبل أفضل.

إذاً يمكننا القول أننا نهتم بالماضي لعدّة أسباب منها استطلاعية وذلك حبّاً بالمعرفة، ومنها أسباب نفعية وذلك للاستفادة من تجارب الماضي ولمعالجة المشاكل الحاضرة على ضوء معرفة خبرة الماضي.

وكما ذكر المؤلف الإنكليزي «فيجيس» ليس لي أيّة رغبة في نبش قبور البقايا الماضية محبة بالتنقيب فحسب، ولكن بالأحرى لكي أجعل الحياة الحاضرة أكثر رونقاً وأُساعد على تصوّر مشاكلها من مرتقب أرحب بشكل أدق.

إذاً نحن ندرس الماضي لنتعرّف على الحاضر، وندرس الفكر القديم لنتعرّف على الفكر المعاصر، وندرس تاريخ أسلافنا لنتعرّف على حقيقة أنفسنا لأننا سُلالة هؤلاء الأسلاف.

ونسبةً لغزارة مادة الماضي، سواء كان ذلك من حيث تعدّد الفلاسفة والمفكّرين أو من حيث كثرة النظريات والمواضيع، هنا لا يمكننا إلّا أن نختار الأهم والأفضل والأكثر واقعية وتفاعلاً مع الوضع القائم. كما أنه يجب علينا عندما ندرس هذه النظريات والأفكار ومقارنتها بالحاضر، لا بدّ لنا من الأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة والأوضاع الراهنة في المجتمعات التي نشأت فيها تلك الأفكار وفي المجتمع المعاصر.

بروز الفكر السياسي ونشأته:

الفكر السياسي، لم يبرز إلى حيّز الوجود إلّا بعد نشوء وتطوّر المجتمعات لأن الإنسان في المجتمعات البدائية كان يقضي وقته سعياً وراء تأمين عيشه الضروري الذي يؤمّن له مجرد البقاء.

هذا يعني أنه لم يكن عنده الوقت الكافي للتفكير في أمور الحياة السياسية

والفكرية. ولكن بعد تطور المجتمعات البشرية وتطور وسائل الإنتاج، وجد الإنسان لديه الوقت الكافي للتفكير وللعمل في حقل من حقول الحياة، ثم وجد نفسه أمام عدة مشاكل ناتجة عن تطور وازدهار التجمعات البشرية. هنا ظهرت مشكلة علاقة الفرد مع غيرة من الأفراد، وعلاقته بالمجتمع ومحالة تنظيم هذه العلاقات كانت السبب الرئيسي لنشوء الفكر السياسي وتطوره.

إذاً نشوء وتطور المجتمعات البشرية يُظهِر حاجتها الضرورية للمؤسسات الاجتماعية، وبوجه خاص إلى مؤسسة ذات سلطة.

وتعكس النظريات السياسية التي يحتويها هذا الكتاب الفكر السياسي في مراحله المختلفة. ويتمّ ذلك في ستّة أبواب تختص بوجود الفرد في المجتمع والنظريات التي تفسّر أصل نشأة الدولة، ودولة المدينة، وجمهورية أفلاطون وكذلك مؤلفات أرسطو والفكر السياسي عند الأبيقوريين والرواقيين، ثم الفكر السياسي الروماني وبوجه خاص فلسفة بوليب وسيسرو، أما الباب الخامس يتناول الفكر السياسي المسيحي بوجه عام وأفكار القدّيسين أوغسطين وتوماس الأكويني بوجه خاص. ثم تمّت معالجة الفكر السياسي الإسلامي ومشكلة تقسيم السلطات، أما في الباب الأخير تمّ بحث النظام الإقطاعي وأسباب ظهوره.

* * *

الباب الأول

الفصل الأول

١ ـ وجود الفرد في المجتمع :

تساءل العديد من الفلاسفة والكتّاب وما زالوا لحدّ الآن عن طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والكيان السياسي المنظّم لحياة المجتمع، وما مصدر سلطان المجتمع على الفرد، وهذا التساؤل يأتي نتيجة وجود الفرد في مجتمع منظّم. يولد الإنسان في مجتمع معين فيجد نفسه خاضعاً لالتزامات وواجبات متعدّدة تجاه المجتمع، عليه أن يتقيد بها وإلا عرّض نفسه للعقاب.

وبما أن الإنسان كائن اجتماعي لا يمكنه العيش منعزلاً عن غيره من بني البشر وكما هو معروف بأن المجتمع البشري ما هو إلاّ مجموعة من الأفراد، لذلك فالمجتمعات البشرية لا بدّ وأن تكون قائمة على كيان ينظّم أمورها ويحدّد العلاقة بين أفرادها. وفي سبيل هذا التنظيم يجب أن يكون للقائمين على هذا الكيان سلطة آمرة، ومن هنا بدأ التساؤل عن ماهيّة السلطة ومَن يقوم بها ويتولاّها.

انطلاقاً من هذا انقسم الكتّاب إلى قسمين، الغالبية العظمى قالت إن المجتمعات لا يمكن أن توجد دون سلطة آمرة تُلزِم الأفراد بالخضوع للقواعد التي وُضعت لتنظيم حياة تلك المجتمعات، أما الأقلية قالت بعدم حاجة الإنسان لأيّ سلطة تنظّمه. وهنا يُطرح سؤال هل السلطة ضرورية أم لا؟

٢ ـ السـلطة:

هنا يمكننا أن نصنّف آراء الفلاسفة والكتّاب فيما يتعلّق بضرورة وجود السلطة إلى مدرستين:

أ ـ المدرسة الأولى:

هذه المدرسة تعتقد بأن الإنسان ولد حرّاً وعلى ذلك فيجب أن يبقى حرّاً، وإن وجود السلطة يؤثّر عليه ويُفسده وكذلك يؤثّر على حريته لذلك فإن الفرد يجب أن لا يخضع لأية سلطة، فالسلطة في نظر هؤلاء ليست إلّا اغتصاباً للسلطان.

يمثّل هذا الرأي الفوضويون كميخائيل باكونين. يعتقد باكونين أن السلطة تفسد الذين يمارسونها بالقدر الذي تفسد الذين يخضعون لها[١].

نظريات الفوضويين لا يمكن تطبيقها إلّا في حالتين أثبتت الوقائع والتاريخ الإنساني استحالة قيامها: حياة أفراد ذوي طبيعة ملائكية، أو حياة يعيش فيها الأفراد كلٌ منهم بمعزل عن الآخر، أي حياة إنسانية بلا مجتمعات[٢].

ب ـ المدرسة الثانية:

وهي المدرسة التي تذهب ـ انطلاقاً من واقع الإنسان ـ إلى ضرورة وجود الدولة وما يترتب على ذلك من ضرورة التنظيم، حيث إن المجتمع الإنساني لا يمكنه العيش مستقراً ولا يستطيع الأخذ بأسباب الرقي والتقدّم دون تنظيم إلّا أن أصحاب هذا الرأي ـ المدرسة الثانية اختلفوا في أصل الدولة.

٣ ـ النظريات التي تفسّر أصل نشأة الدولة:

يمكن تلخيص هذه النظريات بما يلي:

أ ـ المذاهب التيوقراطية (الحق الإلٓهي).

---

(١) الدكتور حسن شحاته سعفان: أساطين الفكر السياسي والمدارس. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٩، ص ٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

ب ـ نظرية العقد.
جـ ـ نظرية القــوة.
د ـ نظرية العــائلة.
هـ ـ نظرية التطور التاريخي.

أ ـ المذاهب التيوقراطية:

وهي التي يطلق عليها البعض (المذاهب الدينية) أصحاب هذه النظرية يقولون بأن الدولة هي من صنع الإآله وبالتالي مصدرها الله.

ينقسم أصحاب النظرية التيوقراطية إلى قسمين:

القسم الأول: من أنصار نظرية الحق الإلّهي المباشر. ويذهب هذا الفريق إلى أن الدولة كانت من صنع الله بطريقة مباشرة وإن الله قد اختار الحاكم.

القسم الثاني: من أنصار الحق الإلّهي غير المباشر. يذهب هذا الفريق إلى القول بأن الدولة من صنع الله ولكن بطريقة غير مباشرة، والله كذلك لا يتدخل بشكل مباشر لاختبار الحاكم، وإنما يتمّ ذلك عن طريق رسم الحوادث التي تؤدي إلى تلك النتيجة[1].

هنا لا حاجة بنا إلى القول بأن المذاهب التيوقراطية قد اندثرت في الوقت الحاضر بسبب الانتقادات الكثيرة التي وُجّهت إليها نتيجة تبريرها للسلطة المستبدة إضافة إلى خروجها عن نطاق البحث العلمي.

ب ـ نظرية العقد:

يقول أصحاب هذه النظرية بأن أصل الدولة يرجع إلى التفاهم والاتفاق بين الأفراد، ويرون بأن الحق والعدالة والاستقرار مفاهيم لا يمكن أن تقوم وتوجد إلاّ من خلال عملية عقلانية يتفق عليها الأفراد. لأن الإنسان كان يعيش في الحياة البدائية

(١) الدكتور عبد الحميد متولّي، الوجيز في النظريات والأنظمة ومبادئها الدستورية. دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

دون وجود أيّ حكومة تنظّم أموره بل كانت تسيّره قوانين الطبيعة. ولكن بعد بلوغه درجة معينة من الوعي وبما أن الإنسان اجتماعياً بطبعه بدأ يفكّر في تنظيم حياته. هذا التنظيم تمّ برضاء الأفراد واتفاقهم بشكل عقد فيما بينهم.

إن هذه النظرية تجابه انتقادات متعددة من أهمها أنه لو كان هناك عقد فعلي بين الأفراد لإقامة المجتمع السياسي لكان أهم حدث تاريخي في حياة الإنسان، ولكن أين ذلك العقد؟ ولو كانت نظرية العقد صحيحة لتشابهت أنظمة الحكم في العالم.

جـ ـ نظرية القوة:

هذه النظرية تقوم على أن الدولة هي من صنع العنف والقوة. العنصر الهام في هذه النظرية هو حكم الأقوى وسيطرته على الضعيف.

وقد ذهب بعض أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن الدول تقوم وتزول بناءً على قوتها أو ضعفها، وبأن الحق كلمة غامضة وأن التفسير العلمي لها هو أن يكون بجانب القوي. وقد قال بسمارك بأن القوة فوق الحق، أما الفيلسوف الألماني نيتشه فيرى بأن القوة هي أصل الدولة.

إن نظرية القوة خطرة في الواقع على حياة المجتمع حيث إن الإنسان يخضع للسلطة بناءً على الخوف بينما في الأصل خضوع الإنسان للسلطة السياسية هو نتيجة اقتناع وإيمان بها.

كما هو معروف الإنسان ميّال بطبعه إلى الحرية وخضوعه إلى نظام معين بالإرهاب لا يمكن أن يدوم طويلاً، وما الثورات التي شهدت العالم وما يزال يشهدها لبرهان ساطع على هذا.

د ـ نظرية العائلة:

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن العائلة كانت الجماعة البدائية الأولى في أقدم العصور البشرية. وبعد ذلك اجتمع عدد من الأُسر مكوِّنين العشيرة،

ومن اجتماع عدد من العشائر تكوّنت القبيلة وحين استقرت القبيلة على الأرض تكوّنت القرية، ومن اجتماع عدة قرى تكوّنت المدينة[1].

وكذلك وُجِّهت لهذه النظرية عدة انتقادات حيث ثبت من أبحاث علماء الاجتماع بأن العائلة بمعناها المعروف في الوقت الحاضر لم تكن قديماً الخليّة الأولى للمجتمع، وإنما كانت الخليّة الأولى «العشيرة التوتمية».

هـ ـ نظرية التطور التاريخي:

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن كل مجموعة بشرية تتطور تبعاً لظروف خاصة بها تطوراً طبيعياً لتصبح دولة. ويبدو أن هذه النظرية أكثر النظريات قبولاً في الوقت الحاضر.

«وهذه النظرية تختلف عن النظريات السابقة، في أنها لا تضع قاعدة عامّة تحكم أساس السلطة في كل الدول، وإنما تنظر إلى هذه المسألة في كل دولة على حدة تبعاً لظروفها الخاصة بها من تاريخية واقتصادية واجتماعية»[2].

وبعد أن انتهينا من دراسة النظريات التي بحثت في أصل الدولة علينا أن ننتقل إلى موضوع آخر، ألا وهو تصنيف النظريات والمذاهب السياسية.

٤ ـ تصنيف النظريات والمذاهب السياسية:

إن تصنيف النظريات والمذاهب السياسية لا يخضع في واقع الأمر لتصنيف واحد متّفق عليه وهذا يعود لاختلاف في وجهات نظر وآراء المفكرين فإنهم ينظرون إلى هذه الناحية من زوايا متعددة.

أ ـ التصنيف الأول (التصنيف الثنائي):

يقوم هذا التصنيف على تقسيم آراء الكتّاب فيما يتعلق الأمر بالدولة والفرد إلى مذهبين:

(١) الدكتور عبد الحميد متولّي، المرجع السابق، ص ١٣٧.
(٢) الدكتور فؤاد العطّار، النظم السياسية والقانون الدستوري (الجزء الأول في تطور الفكر السياسي) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٦٠.

١ ـ المذهب العضوي (المدرسة العضوية):

هذه المدرسة ترى أن المجتمع يتكوّن من خلايا وأن هذه الخلايا هي الأفراد. فالأفراد يصبحون معانٍ مجردة حينما يُنظر إليهم كأفراد مستقلين ولكن تتجسد معانيهم حينما ينظر إليهم على اعتبارهم خلايا متماسكة في مجتمع الدولة. فالدولة ما هي إلا جسماً كبيراً حيّاً، والأفراد ليسوا إلا أجزاء في هذا الجسم الكبير. ولمّا كان الكل سابقاً على الجزء وأكبر منه، فالدولة هي الشيء المهم وذات الوجود الحقيقي. أما الأفراد فليس لهم وجود حقيقي فهم معاني مجردة.

وبالتالي فالنظريات السياسية كي تكون شاملة وجامعة عليها أن تبحث أولاً في كيان المجتمع السياسي ثم تدخل بعد ذلك في التفرعات التي تلتحم جميعاً في مركز واحد وهو الدولة.

٢ ـ المدرسة الميكانيكية أو الآلية:

ترى هذه المدرسة أن الدولة ليست إلاّ مجرد أداة أو آلة خلقها الأفراد لفرض تنظيم حياتهم. فالدولة رمز يمكن تشبيهه بالآلة الميكانيكية وإن حركة هذه الآلة تتّسم بمقدار ما تقدّمه الأجزاء (الأفراد) من دفع وحركة لتعمل في ظل نظام يؤدي إلى سير هذه الآلة.

ب ـ التصنيف الثاني (التصنيف الثلاثي):

المذاهب السياسية وفقاً لهذا التقسيم تقسم إلى ثلاثة مدارس أو تيارات:

١ ـ التيار العقلي الطبيعي:

النظريات التي يقوم أساسها على هذا التيار ترى أن المجتمع أو الدولة لا يمكن فهمها إلا بربط معايير سابقة على وجودهما.

هذا التيار متأثر بمحيط الإنسان الطبيعي وبالكون الذي يعيش فيه. فيقول إن الإنسان هو نتاج الكون ويخضع لقوانينه. فالقوانين الكونية أو الطبيعية وُجدت قبل أن

يوجد الإنسان وتظهر الدولة وهذه القوانين ثابتة، دقيقة، شاملة تؤثر على حياة الإنسان. ولا يستطيع الإنسان العمل بدون هذه القوانين حيث إن لا قوة له عليها، ويستطيع الإنسان إدراك هذه القوانين أو المعايير عن طريق إمكانياته العقلية والفكرية.

تقوم هذه المدرسة أو هذا التيار على أفكار فلسفية ميتافيزيقية، أي إنها تقوم بالبحث عن العالم الخفي والغامض عن الإنسان. هذا التيار بطبيعة الحال ذات أفكار وآراء يكتنفها الغموض وتحاول في تفسيرها لحياة الإنسان أن تقيمه على ضوء صورة خيالية يختلف فيها الاجتهاد.

٢ ـ تيار الإرادة (الاصطناع):

هذا التيار يؤمن بأن الدولة نظام ابتدعه الإنسان بكل حرية لتنظيم حياته وهو ليس منسوخاً عن نظام طبيعي سابق. أفكار ماديّة محسوسة تترك العالم الميتافيزيقي وتنزل إلى الإنسان نفسه.

فالإرادة خالقة الدولة، وبما أن الإرادة الإنسانية هي التي ابتدعت الدولة فاللإنسان الحرية المطلقة في تغيير طبيعة النظام السياسي وأشخاص الحاكمين وفقاً للشكل الذي يراه.

٣ ـ تيار التماسك التاريخي:

يقوم هذا التيار على أن النظريات السياسية ما هي إلا انعكاسات لتطور الفكر الإنساني عبر أجيال التاريخ، وما الدولة إلا نتيجة لتطور تاريخي طويل تكوّنت فيه على مرّ الأجيال. إن حياة الإنسان سلسلة متكاملة الحلقات وإن كل حلقة من حلقات التاريخ لها ظروفها وعواملها وتأثيراتها على النظريات والمفكرين.

إن الثقافات والحضارات تؤثر وتتأثر بغيرها. فالحضارات المتجاورة لا بدّ وأن تتفاعل فيما بينها والحضارات القديمة لا بدّ وأن تؤثر في الحديثة. لهذا فإن أصحاب هذا التيار يرون أن الطريقة المفيدة لدراسة الفكر السياسي تتبع تطور هذا الفكر

تاريخياً لربط الحوادث الزمنية والظروف المحيطة بها.

وأخيراً يمكننا أن نضيف تصنيفاً ثالثاً للنظريات السياسية، وهذا التقسيم بدوره ينقسم إلى قسمين: الأول يتناول النظريات التي تستمد أصولها من الواقع الإنساني، والثاني يتناول نظريات المجتمعات الخيالية.

* * *

الباب الثاني

دولـــــــــة المدينـــة

الفصل الأول

الفكر السياسي في عهد الإغريق (ما قبل أفلاطون)

إن نور المعرفة الذي وصل إلينا من عهد الإغريق ليس الوحيد، بدون شك في العصور القديمة الذي أضاء الطريق للعصر الحاضر ولكن بدونه لَمَا أمكن للحضارة الإنسانية أن تصل إلى ما وصلت إليه الآن من تقدّم ومعرفة فمعظم المُثُل السياسية المأخوذ بها في الوقت الحاضر كمبادىء العدالة... الحرية... احترام القانون... قد بدأت أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة.

التفكير السياسي الإغريقي أوجد مبادىء عامّة للحياة السياسية، رغم تأثّره بالنظام السياسي الموضوعي الذي كان يسود هذه البلاد ويميزها عن غيرها.

كان العالم الإغريقي يتكوّن من مجموعة مدن تسمى (دول المدينة) ولكل واحدة من هذه المدن نُظُم اجتماعية ودينية واحدة.

إن الحياة السياسية لدى الإغريق، كانت تدور حول وجود الدولة التي لعبت في العالم السياسي لدى الإغريق، نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة. والدولة عندهم هي محور التفكير والتأمّل، فلا حضارة برأيهم إلّا من خلال الدولة التي هي هبة من الإآله.

والدولة هي عبارة عن وحدة سياسية وليست مجرد تجمّع لعدد من المدن. إنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد، داخل أرض محددة.

وقد وصلت الدولة إلى نقطة التوازن، أي عندما بدأ الإغريقيون يرونها وكأنها الصيغة الوحيدة الصالحة: أي كانت قادرة على تحدّي جميع المزحمات والطموحات، وقد عمد الإغريقيون إلى تصديرها إلى كل مكان، وجميع التوسعات كانت تتمّ بإنشاء دولة جديدة تحتفظ من حيث المبدأ، مع الدولة الأولى بعلاقات جيدة، وليس بعلاقات تبعيّة. والمُلفِت للنظر هنا هو سيطرة الدولة مهما كان حجمها ونظامها السياسي على المواطنين. لأن الإغريقي كان يؤمن قبل كل شيء بأنه مواطن.

التنظيم الاجتماعي والسياسي لدولة المدينة:

كما هو معروف بأن العالم اليوناني كان يتكوّن من عدة مدن، وكان يطلق على كلٍّ منها اسم: الدولة المدينة، أو المدينة الدولة.

إن أصغر وحدة سياسية عرفها الإنسان، كما يشير التاريخ، هي دولة المدينة، وهذا أمر طبيعي يتفق والتطور التدريجي لحياة الناس. وظهور المدن، كما يشير القديم، كان نتيجة للاستقرار في جماعات على الأرض الزراعية لدوافع الأمن.

وكانت المدينة هي الوحدة السياسية، وكانت في الأصل مستقلة مستكفية بذاتها، تملك مساحة معينة من الأرض تكفي أبناؤها، وزيادة على ذلك تسيطر على القرى والمزارع القائمة على هذه الأرض، مع العلم أن أهل هذه القرى والمزارع كانوا يلجاؤن إلى داخل أسوار هذه المدينة وقت الضيق.

وغالباً ما كانت تحدث منازعات بين المدن المجاورة، ولكن أفضل طريقة من أجل التوفيق بين مصالح المدن المتعارضة هي توحيد هذه المدن. فدولة المدينة هذه في بلاد الإغريق كانت تعتبر الوحدة السياسية النموذجية. وكل مدينة كانت منفصلة عن غيرها تماماً في نظامها وإدارة شؤونها.

ودولة المدينة هذه لم تستطع أن تحقّق لنفسها الاستقرار، أو البقاء في الحجم التي كانت ترى أنه الأفضل أو النموذجي، ولكنها تطورت بعد فترة من الزمن، وهذا التطور كان يتفاوت بين منطقة وأخرى، أي دولة تضمّ عدد من المدن يتفاوت بين

الصغر والكبر. من جرّاء هذا التطور نشأت عدة مشاكل من استمرار الدولة في فرض سيطرتها وإصرارها على دوام الإخلاص لها: وخاصة بعد أن تحوّلت المدن كأثينا مثلاً من منطقة زراعية ثم إلى مركزاً حِرفيّاً، وأخيراً إلى مركزاً تجارياً، بالرغم من هذا، حاولت أن تحافظ على الصيغة ذاتها.

ولذلك يكاد يتفق مؤرّخو علم السياسة، على أن اليونان هم آباؤه ومؤسِّسوه لأنهم كانوا أول مَن خاض غمار الفكر الفلسفي والسياسي، ولكن هنا ربما يطرح سؤال بأن حضارات الشرق الأدنى أعرق من حضارة اليونان في حكمها وأساطيرها وتشريعاتها القانونية والسياسية. إذاً لماذا نطلق على اليونان بأنهم آباؤها ومؤسِّسوها؟.

نعم وللإجابة على هذا السؤال نستطيع القول بالرغم من أن حضارة الشرق الأدنى أعرق ولكنها لم تتوصل إلى الارتفاع بها إلى المستوى المنهجي للمعرفة. كما هو معروف بأن شعوب الشرق نقلت إلى اليونان قدراً وافياً من المعطيات والقواعد والأصول المفيدة لحياة كل قوم. ولكن اليونان لم يكتفوا بتسجيل ما تلقّوه، بل عملوا على توسيعه وتحديثه.

لقد برز منهم عباقرة وفلاسفة وشعراء لا تزال آثارهم باقية حتى يومنا هذا في موضع الإعجاب.

ففي الفترة الواقعة بين القرن العاشر والسادس قبل الميلاد ظهر في بلادهم شعراء أمثال هوميروس (Homiros) صاحب الألياذة، والأوديسي (Odiss). وكثيراً ما يتحدث الناس عن المعجزة اليونانيّة وما وصل إليه اليونان، لأن هذه هي أبسط طريقة للتعبير عن إعجابهم وعن عجزهم أن يجدوا له تعليلاً.

ولو أردنا أن نجيب عن السؤال، مَن هو هوميروس؟
وما الفرق بينه وبين غيره من الشعراء المتجولين؟
ومتى عاش وأين قام؟
ولكن هناك سؤال أهم، هل كان هوميروس موجود؟
فهو سؤال في الصميم وإني أظن أن من الممكن أن نجيب عليه بالإيجاب.

لم نستطع أن نجيب بأكثر من أن هوميروس «مؤلّف الألياذة» وقد شاع ذِكره بسرعة عندما أخذت الحضارة اليونانية تقترب من النضج، وقد تخيلوه كهلاً كفيف البصر، وقد نسبته إليها سبع مدن يونانية، فزعمت كلٌ منها أنها مَسقط رأسه. وهذا خير شاهد أنه حتى في الأزمنة القديمة لم يبقى للناس معرفة بهوميروس على أنه إنسان عادي. كيف أمكن حدوث ذلك؟ كيف أمكن أن تبقى ملحمة عظيمة كهذه ويختفي مؤلّفها؟

ولكن في أيّ وقت تمّ نظم الألياذة؟ هل كان ذلك زمن حرب طروادة التي تتألف من بعض قصصها النواة التاريخية للألياذة.

وما الذي علّمه هوميروس؟

أول ذلك أنه علّم اللغة اليونانية. لأن مؤلفاته ساعدت على توحيد تلك اللغة. أو بالأحرى ساعدت على السموّ بها إلى مستوى عالي من التفوّق والمكانة. ثم إن أشعاره أصبحت إنجيلاً للشعب اليوناني.

ويمكننا أن نضيف بأن المعجزة لم تكن وحيدة إذ ظهرت بالتدريج في سماء الأدب ملحمة ثانية هي الأوديسة.

على أن الفرق بين الألياذة والأوديسة كبير في الموضوع والطابع. فالألياذة قصة حروب على حين أن الأوديسة قصة سلام. كانت أشعار هوميروس تصوّر المجتمع اليوناني أنه مجتمعاً قبلياً تمزّقه الخلافات. وكان يوجد على رأس كل قبيلة ملك ومنصبه وراثياً. وقد ادّعى الملوك أنهم يحكمون القبائل بتفويض إلّهي. وكان يوجد على رأس كل قبيلة مجلس يرأسه الملك، ويتألف من المسنّين في بعض البلدان، وفي البعض الآخر من المحاربين أصحاب الأراضي.

وكلمة المدينة (Polis) عند اليونان الأقدمين تعني اتجاهين مختلفين:

١ ـ المدينة تتركز في مساحة محددة، أي مجموع المساكن الخاصة والعامّة، (المدينة المادية).

٢ ـ المدينة ممكن أن تكون ذات مساحة واسعة، ولكن المركز الأساسي للدولة ومقرّ

الحكم يجب أن يكون في المدينة المادية محصورة بأسوارها، واستقلالها يجب أن يكون صامد في التدخلات الخارجية، بمعنى آخر لها حق العيش وفق شرائع تسنّها بإرادتها.

والبيئة المادية كانت تحدّد حجم دول المدن، على سبيل المثال آتيكا (Atica) تألفت من ثلاث وديان اتّحدت مع بعضها لتكون مدينة أثينا.

وفي الفترة الممتدة من منتصف القرن الثامن حتى القرن السادس ق.م. اتسعت سيطرة اليونان على حوض البحر المتوسط. وهذا لعب دوراً كبيراً في ازدهار التجارة والاقتصاد. آنذاك دعت الحاجة إلى مشرّعين أقوياء وكان أهمهم سوسون وقد بدأ بوضع تشريعاته عام ٥٩٤ ق.م. في أثينا.

وقد كان مُصلِحاً بانياً دستوراً جديداً. وقد عمل على تخفيف الضغط عن الطبقات الشعبية. وكذلك عمل على تأمين الحرية الفردية والمساواة أمام القانون. ودعى لفكرة التوافق والتناسب بين الغني والفقير. والتوافق والتناسب في فلسفة فيثاغورس مبدأ أساسي في الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة.

ولكن مَن هو فيثاغورس؟
أيّ نوع من الرجال كان؟

فيثاغورس (٥٨٠ - ٤٩٧ ق.م.):

الجمعية الفيثاغورية (نسبة إلى فيثاغورس) لم تكن في البداية مدرسة فلسفية، بل كانت جمعية تدعو إلى الإصلاح الديني، وطهارة النفس، وأعضاؤها كانوا يرتدون اللباس الأبيض كشعار لهم، كانوا يعيشون حياة تقشف، وبرأيهم الجسم ما هو إلاّ سجناً تحبس فيه الروح، لذلك يجب أن تحطم قيوده لكي نخلّص أنفسنا من قيودها.

والسبب الرئيسي الذي دفع بفيثاغورس لإنشاء هذه الجمعية، هو محاربة الطاغية بوليقراطيس الذي كان يحكم ساموس وطن فيثاغورس.

كان الفيثاغوريون يرون أن تطهير النفس وخلاصها لا يكون إلاّ بالتفكير في الفلسفة والعلوم لأنهما مظهران للنشاط العقلي والروحي، والتعلّق بهما يؤدّي إلى

التخلّص من لذائذ الجسد، انطلاقاً من هذا بدأت هذه الجمعية الدينية تحمل الصبغة الفلسفية.

كانوا يقولون أن سبيل معرفة الأشياء هو أوصافها، ولكن ليست جميع الأوصاف عامةً، مثلاً هذه ورقة خضراء ولكن ليس كل الورق أخضر، وهذا شيء حامض ولكن ليس كل شيء حامض، إنما هناك صفة واحدة ألا وهو العدد، أي بمعنى آخر لا يمتاز شيء عن شيء إلّا بالعدد، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته.

تصوّر الفيثاغوريون أن النفس يمكن أن تفارق الجسد مفارقة مؤقتة أو دائمة، وإنها يمكن أن تعيش في جسم آخر أو حيوان.

وقامت ديانة الفيثاغوريين على أساس الحياة الآخرة إلى درجة جعلتهم ينظرون إلى هذه الحياة الدنيا كأنها من نوع من النفي. وديانتهم كانت تشبه أيّ دين آخر من حيث نقائها، مثلاً على ذلك أن كثيراً من قواعدهم كانت مجرد محرّمات لا تستند إلى علّة معقولة وإنما ترجع إلى أن أنواعاً معينة من الأشياء تعدّ مقدسة، وتحرّم بسبب طهارتها أو نجاستها.

والطريقة الفيثاغورية قامت على قاعدة أنها جماعة صغيرة داخلة في جماعة كبيرة، مع محافظتها الشديدة على بقائها منفصلة عنها. وكان لا بدّ من ظهور ألوان من الصراع بين هذه وتلك، فإذا سَعَت الجماعة الفيثاغورية الصغيرة الحصول على السلطان فراراً من مشكلات هذا الصراع تضاعفت متاعبها، وقد صادفهم كثيراً من المعاكسات والمعارضات، وحتى فيثاغورس أُرغم على «هجر المدينة» وأن أتباعه الذين بقوا لقوا اضطهاداً عظيماً وخاصة بعد وفاته.

وقد ساعد إلى حدٍّ ما نشوب الحرب القادسية اليونانية، على توطيد دائم التعاون بين الدويلات اليونانية، ولكن وِحدة الثقافة والمصير وغيره من العوامل لم تتمكن من توحيد الدويلات اليونانية بل استمرت الخلافات والحروب بينها. إذاً في هذه الفترة شهدت الولايات اليونانية عدّة أمور أهمها:

١ ـ استطاعت الطبقة العاملة انتزاع حقوقها من طبقة النبلاء، وهذا يعدّ فوزاً للديمقراطية.

٢ ـ تعرّف اليونان على تقاليد وعادات وآداب شعوب أخرى، وذلك بسبب خروجهم عن بلادهم.

٣ ـ بدأ تطبيق نظام جديد ألا وهو نظام النقد، الذي حلّ محل نظام المقايضة (تبادل السلع).

٤ ـ ازدياد ثروات اليونان بسبب استعمارهم للبلاد المجاورة.

وهذا ساعد بدوره على ظهور شخصية الفرد وتمتّعه بالحرية، وقبل كل شيء تجلى هذا في الشعر لأن الشعراء سابقاً كانوا ينظمون القصائد الخيالية. وكذلك ظهرت شخصية الفرد في ميادين السياسة والفن. وأصبح الإنسان يبحث في أوضاعه الاجتماعية والسياسية. وفي أفضل الطرق المؤدية إلى العدالة والفضيلة.

١ ـ التنظيم الاجتماعي (الطبقات الاجتماعية):

كان سكان دولة المدينة منقسمين إلى ثلاثة طبقات اجتماعية ومتميزة الواحدة عن الأخرى من جميع النواحي:

أ ـ طبقة الأرقّاء العبيد:

كان نظام الرقّ نظاماً عامّاً في عهد الإغريق ويمكن أن يقال أن حوالي ثلث سكان أثينا كانوا من طبقة العبيد. كان هذا النظام عنصراً مميّزاً للنظام الاقتصادي القائم في دولة المدينة.. وهذه الطبقة كانت بالطبع أقلّ الطبقات أهمية، إضافة إلى حرمانها من حقوق المواطنين الآخرين، ومما لا شك فيه أن نظام الرقّ هذا يعتبر نقطة ضعف بالنسبة إلى الديمقراطية اليونانية القديمة.

نظرية الإغريق السياسية قامت على التسليم بمبدأ قيام الرقّ وقد اعتبر الرأي العام ومفكّروا الإغريق بأن هذه الحالة شيء طبيعي يقوم عليه نظام دولة المدينة.

وقد قال أرسطو بما معناه أن الناس منذ اللحظة الأولى لولادتهم يكونوا مطبوعين إما بخاصة الحكم والقيادة، وإما بطابع الخضوع.. فوضع الرقيق إلى سيّده كمثل الجسم إلى الروح..

ب ـ طبقة الأجانب:

كانت المدن الإغريقية تزخر بالأجانب الذين يزاولون الأعمال التجارية وكذلك بعضاً من الأعمال الحِرَفيّة.

لم يكن يحقّ للأجنبي مهما طالت مدة إقامته في دولة المدينة أن يكتسب صفة المواطنة وإن امتدت هذه الإقامة إلى أجيال متعاقبة. أي بمعنى آخر أن نظام التجنّس لم يكن معمولاً به في عهد الإغريق حيث إن القوانين الإغريقية كانت تحظّر على الأجنبي حقّ اكتساب الجنسية.

كان مركز الأجنبي يشابه في واقع الأمر مركز العبيد.. فرغم كونه حرّاً، لم يكن مسموحاً له المساهمة في الحياة السياسية للمدينة.. ولكن هناك شيء واحد كان يتميز بها الأجنبي عن العبد في دولة المدينة هي الحرية.

جـ ـ طبقة المواطنين:

لهذه الطبقة وحدها حقّ المشاركة في الحياة السياسية لدولة المدينة وتعتبر صفة المواطنة تُكتسب بالولادة، وكان الابن يعتبر مواطناً له حقّ المشاركة في الأعمال السياسية والإدارية في المدينة التي كان يتمتع والده بعضويتها. وقد ذهب أرسطو إلى أن الصلاحية لتولّي وظائف المحلفين هي المعيار المميّز لصفة المواطن.

في الفلسفة والواقع الإغريقي أن صفة المواطن أي التبعيّة لدولة المدينة كان تعني القدرة على المساهمة في الحياة السياسية لها. واعتبر الإغريق أن صفة المواطن خاصة يشترك بها الشخص مع الآخرين، على أنها حقٌّ قانوني له.

وعلى هذا فالمشكلة عند الإغريق لم تكن في مجرد منح الأفراد حقوقهم بل كيفية ضمان المكان اللائق والصالح للفرد في المجتمع. وبعبارة أخرى كما يقول الأستاذ جورج سباين كانت المعضلة السياسية في نظر مفكّري الإغريق هي وضع كل طبقة من الأفراد في المكان اللائق بهم في الجماعة بحيث تنشط فيها مختلف ظروف العمل الاجتماعي(١).

---

(١) سباين، المرجع المشار إليه، ص ٥.

٢ ـ النظم السياسية:

لمعرفة النظم السياسية لدولة المدينة يؤخذ عادة نظام مدينة أثينا للدراسة على اعتبار أنه المثل الأكمل والأفضل من الناحية الديمقراطية.

عرفت أثينا نهضة عظيمة مبعثها في الواقع تأثير الفلاسفة من أهاليها وكذلك الاحتكاك بالأجانب الذين يأمّونها بصورة دائمة.

كان نظام الحكم في أثينا يقوم على هيئتين هما عماد النظام الديمقراطي فيها ونقصد بذلك، المؤتمر العام والهيئات التمثيلية.

أ ـ المؤتمر العام (الجمعية العامة):

يتكوّن المؤتمر العام في مدينة أثينا من جميع الذكور الذين ينتسبون إلى طبقة المواطنين ويشترط في صفة العضوية أن يكون المواطن قد بلغ العشرين من العصر.

هذه الجمعية هي عبارة عن اجتماع شعبي تتداول فيه الأمور السياسية ويجتمع هذا المؤتمر بانتظام عشر مرات في السنة. وتنعقد استثنائياً بدعوة من المجلس الذي ينبثق عن الجمعية العامّة. ولكن هذا لا يعني أن أعضاء الجمعية العامّة كانوا يناقشون سياسة الدولة ويرسمون سياستها بما يتضمن هذا الاشتراك من معنى ـ لأن الديمقراطية المباشرة كانت مجرد أسطورة.

إن مقررات هذا المؤتمر تشبه إلى حدٍّ ما التشريعات التي تصدر في الوقت الحاضر عن السلطة العامّة، والتي تستمدّ كيانها ووجودها السياسي من الشعب. أوجد الإغريق القدماء وسائل للرقابة على الموظفين ووضعهم تحت إشراف مجموع المواطنين أي المؤتمر العام، وجعلوا هؤلاء الموظفين مسؤولين أمامهم.

قلنا إن نظام دولة المدينة في أثينا وضع قواعد لرقابة القضاة والموظفين وتحمّل مسؤولياتهم أمام المؤتمر العام، فقد أوجدوا هيئات منتخبة واسعة مع السماح لهذه الهيئات بالعمل باسم الشعب. أما مدّة التمثيل فيها فكانت قصيرة وقد أدّى نظام قصر المدة مع شروط عدم إمكانية إعادة انتخاب الأعضاء إلى فسح المجال إلى جميع مواطني مدينة أثينا للمشاركة في هذه الهيئات. وسيراً على هذه القاعدة كانت الطريقة

لا تسند في الواقع إلى شخص واحد بل إلى هيئة من عشر أشخاص، لذا نستطيع القول بأن سلطة هؤلاء الموظفين كانت ضئيلة.

ب ـ الهيئات التمثيلية: وهي مجلس الخمسمائة والمحاكم:

١ ـ مجلس الخمسمائة:

كانت جميع المدن الإغريقية تمتاز في واقع الأمر وعلى اختلاف صورها بوجود مجلس منتخب يشابه إلى حدٍّ ما المجالس النيابية في الوقت الحاضر.

أما في المدن الأرستقراطية مثل مدينة إسبارطة مثلاً فكان هذا المجلس عبارة عن مجلس شيوخ ويتألف من شيوخ يُختارون لمدى الحياة دون أن يكونوا مسؤولين عن أعمالهم أمام المؤتمر العام أو جمعية المواطنين.

كان مجلس الخمسمائة في أثينا مجلساً منتخباً وهو بمثابة اللجنة التنفيذية للمؤتمر العام..

ولا يخفى أن أيّ مجلس بهذا العدد لا يستطيع الاضطلاع بمهام المسؤولية على الوجه الأكمل الذي وُجد من أجله، فقد توصل سكان مدينة أثينا إلى حلّ هذه المشكلة وذلك بطريقة تتناوب الحكم. ولمّا كانت هذه المدينة مكوّنة من عشرة قبائل فإن كل قبيلة كانت تنتخب خمسون عضواً ويتولى ممثّلوا القبائل الحكم بالتناوب أي أن كل خمسين كانوا يحكمون ١/١٠ أيام السنة وهكذا بالتناوب. وكان ينضم إلى الخمسين عضواً تسعة أعضاء يمثّل كل واحد منهم قبيلة من القبائل التي لا تشترك بالحكم. وكان الخمسون عضواً ينتخبون يومياً رئيساً خاصّاً، هذا يعني أنه لا يجوز لأيّ اثنين أن يشغل هذا المنصب أكثر من يوم واحد.

أما مهمة المجلس فهي:

١ ـ كانت السلطة التشريعية هي أهمّ الاختصاصات التي يباشرها المجلس فكان يقوم باقتراح القوانين ليعرضها على المؤتمر العام.. وقد مرّت بعض الفترات ازدادت فيها قوّة هذا المجلس حيث أصبحت ممارسته للأمور التشريعية أكثر من المؤتمر العام نفسه.

٢ ـ القيام بالسلطة التنفيذية.

٣ ـ كان يقوم بالاتصال بالسفارات الأجنبية واستقبال السفراء.

٤ ـ مهمة المراقبة والإشراف على موظفي الحكومة.

٥ ـ معاقبة المواطنين كالحبس وحتى الإعدام.. وذلك إما بواسطة الحكم يصدره هو باعتباره محكمة، أو إحالة المتّهم إلى إحدى المحاكم.

٦ ـ مباشرة الأمور المالية للدولة والإشراف عليها.. كجمع الضرائب وإدارة الأموال العامة.

٧ ـ وأخيراً امتدت صلاحيات هذا المجلس إلى الإشراف التام على الأسطول وإدارته.

أما بالنسبة للأمور المهمة جداً والمتعلقة بسلامة المدينة فكان يتمّ عن طريق المؤتمر العام مباشرة كإعلان الحرب وإنهائها وفرض ضرائب جديدة وسنّ القوانين. إن سلطات هذا المجلس وإن كانت كثيرة ومهمة إلا أنّ قراراته كانت مرهونة بمصادقة المؤتمر العام فله أن يوافق عليها أو يعدّلها أو يرفضها.

٢ ـ المحـــاكم:

تعتبر المحاكم حجر الزاوية والأساس للنظام الديمقراطي في مدينة أثينا، فهي مظهر من مظاهر العدل ورقابة الشعب على الأعمال القضائية.. حتى لقد ذهب البعض إلى القول بأنه لا يمكن مقارنة محاكم اليوم بتلك المحاكم.

وتمشياً مع المبدأ الديمقراطي للانتخاب كان اختيار المحلّفين يتمّ عن طريق الشعب، وذلك عن طريق الهيئات المحلية.

كان يُختار عن طريق الانتخاب حوالي ٦ آلاف شخص كل سنة لهذه الوظائف. أما عدد أعضاء المحكمة الواحدة فكان يتراوح ما بين ٢٠١ إلى ٥٠١ محلّفاً، وتجدر الإشارة إلى أن المحلّف لم يكن يتقاضى أجراً عن العمل الذي يقوم به ويشترط في المحلّف أن يكون قد بلغ سنّ الثلاثين من عمره، وكانت المحاكم

تنظر في الأمور الدينية والجزائية على السواء. أما عن طريقة إصدار الحكم فكان ذلك يتمّ على مرحلتين: **الأولى**: تؤخذ فيها آراء المحلّفين على الإدانة أو البراءة، **والثانية**: كانت يتمّ بها تحديد نوعيّة العقوبة ويتمّ ذلك أيضاً عن طريق التصويت. إن حُكم هذه المحاكم نهائي لا يقبل أيّ صورة عن طريق الطعن. ولمّا كانت كلّ محكمة تعتبر نفسها ممثّلة للشعب الأثيني، لذلك فإن حُكم المحكمة لم يكن ملزماً لمحكمة أخرى لأن كليتهما ممثّلة للشعب. فكلٌّ منهما تعتبر أنها هي الشعب في نطاقها ومن هنا كانت المحاكم أداة تمثيلية برقابة الشعب وإشرافه على المواطنين وعلى القانون ذاته.

ولهذه المحاكم صلاحية الإشراف على موظفي من حيث اختيار صلاحية المرشح. وكذلك حقّ الإشراف على دستورية القوانين أي كما ذهب البعض إلى القول بحق محاكمة القانون نفسه إذا كانت لهذه المحاكم صلاحية الاعتراض على تطبيق القانون إن كان مخالفاً للدستور.

كان لإشراف المحاكم على أعمال موظفي الدولة ثلاث صور:

الأولى : الحق في اختيار صلاحية المرشح قبل تولّيه الوظيفة (قيام دعوى مثلاً بعدم صلاحية الموظف فتقضي المحكمة بذلك).

والثانية : كانت عن طريق محاسبة ومراجعة أعمال الموظف عند انتهاء الخدمة.

والثالثة : فهي صورة الحسابات وصرف أموال الدولة.

جـ ـ النزاع بين أثينا وإسبارطة:

قبل البدء بالتكلّم عن هذا النزاع لا بدّ لنا من عرض أنواع الحكم الذي مارسته أسبارطة فهو التالي:

١ ـ **ملكان**: على رأس السلطة السياسية، العسكرية والدينية.

٢ ـ **مجلس الشيوخ**: مهمته الإشراف على الشؤون الإدارية والقضائية، مؤلف من ٢٨ عضو.

٣ ـ **الجمعية العمومية**: كانت على غرار ما في أثينا، تضمّ جميع المواطنين.

٤ ـ **مجلس الخمسمئة**: تنتخبه الجمعية العمومية كل عام. ومن أجل ممارسة صلاحياتها. مع الزمن أصبح يملك المزيد من السلطة، وبهذا أصبح يحدّ من صلاحيات مجلس الشيوخ والملكين.

أما فيما يتعلق بالنزاع بين أثينا وإسبارطة، فهو كما معروف ظلت بلاد اليونان فترة من الزمن متّحدة اتحاداً بديعاً تحت زعامة أثينا. ولكن المدن التي هي أقدم من أثينا وجدت صعوبة في أن تصبح تابعة لها، وكان ذلك غير محتمل تقريباً الواحدة منها خاصة وهي إسبارطة المتكبّرة، وزاد في حسدها اختلاف وجهات النظر التي لم يكن في الإمكان تسويتها بطريقة من الطرق. فأثينا ديمقراطية وطابع إسبارطة أرستقراطي واستبدادي، والفرق بين المدينتين في القرن الخامس عظيم، ولذلك لم يكن هناك حل سوى الحرب، وقد وقعت بكل ما فيها من ويلات وأضيفت إلى ويلات هذه الحرب آلام الطاعون ومخاوفه التي دامت خمس سنوات (٤٣٠ ـ ٤٢٥ ق.م.) وكان يشعر الأثينيون أن نهاية العالم اقتربت ولكن حياتهم الثقافية لم تتوقف توقفاً تامّاً خلال تلك السنين الرهيبة.

وفي عام (٤٠٤ ق.م.) اضطرت أثينا إلى الاستسلام وسقطت الحكومة الديمقراطية ومع ذلك عادت أثينا فازدهرت واتخذت مظهراً جديداً من المجد والزعامة الروحية. وبعد أن عزلت إسبارطة نفسها عن العالم وأوقفت حركة كل تطور سياسي واقتصادي فيها. وبعد أن بدأت الطبقات فيها تتحرك وتتململ، عند ذلك رأى المفكّرون والفلاسفة بأن المدينة تحتاج إلى نظام قانوني واجتماعي جديد، لأن النظام واحترام القانون هو الضمان الوحيد للحصول على حياة سياسية هادئة.

* * *

الفصل الثاني

المُثُل السياسية العليا عند الإغريق

قبل البحث في المذاهب السياسية وآراء الفلاسفة اليونانيين نرى أنه من الواجب بحث فكرة المُثُل السياسية العليا عند الإغريق والمتمثّلة في الديمقراطية والحرية والقانون.

١ ـ الديمقراطية:

لتفهّم الديمقراطية عند الإغريق القدماء يرجع جميع الكتّاب ودارِسي تطوّر الفكر السياسي إلى الخطبة المشهورة لبركليس الذي اعتُبر زعيم الديمقراطية في ذلك العهد، وعلى الرغم من أن هذه الخطبة قد أُلقيت في ذكرى شهداء أثينا في حربها ضد إسبارطة فقد كان الغرض الحقيقي منها هو إشغال روح الوطنية عند سكان أثينا والحثّ على التعلّق بها.

فإن أسمى ما يمكن أن يتباهى به الأثيني هو وطنيته، فتعلّق الفرد بدولته يجب أن يأتي في المقام الأول... فالوطنية تأتي قبل التمسّك بالأسرة أو المال أو الأصدقاء إلى غير ذلك من الأمور.

ومن هذا الخطاب كذلك يتّضح لنا بأن الفكر الأثيني كان يعتبر بأن جميع نشاطات ومشاكل الفرد متّصلة اتصالاً وثيقاً بالمدينة ولذلك فإن الحياة في المدينة هي حياة مشتركة مشترك فيها جميع الأفراد، فالفرد بدولته يجب أن يأتي في المقام

الأول. . . فالوطنية تأتي قبل التمسّك بالأُسرة أو المال أو الأصدقاء إلى غير ذلك من الأمور.

ومن هذا الخطاب كذلك يتضح لنا بأن الفكر الأثيني كان يعتبر بأن جميع نشاطات ومشاكل الفرد متصلة اتصالاً وثيقاً بالمدينة ولذلك فإن الحياة في المدينة هي حياة مشتركة مشترك فيها جميع الأفراد، فالقواعد التي تنظّم أمور المدينة هي في الواقع أسلوب للحياة من أن تكون نظاماً تشريعياً.

فتولّي الوظائف بالاقتراع وطريقة التناوب بالحكم ووجود الهيئات التمثيلية ما هي إلا وسائل لتحقيق الديمقراطية عن طريق إفساح المجال لأكثر عدد ممكن من المواطنين من المشاركة في المسؤوليات إن أضفنا إلى ذلك مشاركة الجميع في المؤتمر العام.

أ ـ المساواة السياسية:

في الكلام عن الديمقراطية يرجع رجال السياسة والكتّاب إلى فكرة المساواة السياسية فالدولة الديمقراطية هي الدولة التي يكون فيها القانون للجميع وتطبّق على الجميع.

ومبدأ المساواة هذا يقضي أن يشارك الجميع بالأمور فلا يحرم شخص ما من هذه المشاركة فالجميع متساوون في الحقوق، العامّة منها والخاصّة، والمشاركة بالأعمال السياسية ليس فقط حق من حقوق المواطن بل واجب عليه وليس هناك من تمييز بين الحاكم والمحكوم فكلّ واحد سيكون حاكم ومحكوم بدوره. وهنا يقول بركليس: «نحن الوحيدون الذين نعتبر أن المواطن البعيد عن المسائل العامّة ليس رجلاً منعدم الضرر بل منعدم الفائدة».

ب ـ المساواة الاجتماعية:

الفكرة الديمقراطية أدّت إلى الأخذ ببعض المقاييس ذات الصبغة الاجتماعية، كالتعويضات المخصّصة التي تشجّع المشاركة في الحياة العامة والمساعدات العامّة

إلى المحتاجين، وجميع هذه الإجراءات أدّت بالبعض إلى اعتبار ذلك نوعاً من أنواع اشتراكية الدولة.

ويمكن أن يُقال أن بعض الآراء والمذاهب الشيوعية والجماعية وجدت لها صدى على بعض الفلاسفة والكتّاب كأفلاطون وأكوينفون مثلاً، شيوعية أفلاطون قائمة على إلغاء نظام الأُسرة ونظام الزواج والاستعاضة عنه بشيوع المرأة وإلغاء الثروة على الحكّام والجنود. ولذلك فإن عدم التوازن الاجتماعي الذي كانت تعيشه دولة المدينة ترجع جذوره إلى ما قبل أفلاطون.

وعلى كل حال يتبيّن لنا بأن المصلحة العامّة للمدينة وليس مصلحة جماعة أو طبقة معينة هي ما تنشده الديمقراطية. ولذلك يُطلب من الأغنياء ومن أجل مصلحة الدولة أن لا يبخلوا عليها فيما يدفعونه لأجل المساهمة في تثبيت كيان الجمهورية، وإلى الفقراء يُطلب منهم أن لا يذهبوا إلى حدّ اعتبار الدولة مصدراً يعوّلون عليه، فثروة الأغنياء هي خزانة الدولة.

جـ ـ حكومة الشعب:

تتمثّل السيادة وبقسم متعادل في مجموع المواطنين ومطلوب من كل شخص أن يمارس هذه السيادة. فالفكر السياسي الإغريقي كان يعتبر حالة المواطنة وظيفة في حدّ ذاتها، فعلى الشخص إذن ممارستها وذلك بالمشاركة بالأمور العامّة لدولة المدينة.

فهذه السيادة كانت بدون حدود، فالمؤتمر العام له من الصلاحيات ممّا لا يمكن حصرها أو عدّها. وبهذا نرى بأن الطبقة الرجعية كانت تحاول إيقاف هذه السيادة عند حدٍّ معيّن.

والسلطة التنفيذية لم تكن تعتبر بأيّ شكل من الأشكال قوة موازية للقوة والسلطان الذي يتمتع به المؤتمر العام، فالتغيّر الدائم للقضاة ومجلس الخمسمائة (أي إن الوظيفة لم تكن مشغولة من فرد واحد بل من عدّة أشخاص). كلّ هذا يؤدّي بطبيعة الحال إلى إضعاف السلطة التنفيذية أمام سلطان وسلطة المؤتمر العام.

والقاعدة المعروفة في دور المدينة في ذلك العهد وهي قاعدة الحكم على المذنب بالنفي كانت في الواقع تبعد عن ذهن أيّ شخص خصوصاً إن كانت أهميته تزداد يوماً بعد يوم فكرة الاستئثار بالحكم. . ولهذا فإن لقمة النظام السياسي في أثينا وبهذا الشكل لم يكن القصد منه إلا حماية النظام من الديكتاتورية أو من التأثير الخاص لشخص ما أو جماعة معينة.

كلّ هذا يعلّل لنا بأنه لم تؤدّي أيّ فكرة فردية أو لجماعة معينة للتسلّط على الحكم أو الاتخاذ من المجد السياسي أو العسكري وسيلة للسيطرة على السلطة.

ولذلك نجد أن الديمقراطيين في أثينا يؤكدون دائماً أن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة وليس لأيّ فرد أو سلطة حقّ ادّعاء ذلك.

٢ ـ الحـــرية:

إن الحرية كلمة نسمعها كل يوم ونقرأ عنها مراراً وتكراراً، فالحديث عنها طويل ومتشعّب حيث إن موضوعها هو موضوع الكرامة الإنسانية والعدل، قيمة الفرد وكيانه. الحرية بجميع أشكالها كانت ولا تزال من أكثر ما تطرّق إليه الكتّاب والفلاسفة. إن أهمية الحرية تتأتى من أنها تتصل اتصالاً وثيقاً بكيان الفرد ووجوده. إن الديمقراطية التي تسعى إليها المجتمعات البشرية وتحاول جعلها دستوراً للحكم لا يمكن الوصول إليها دونما أن تكون الحرية هي القاعدة التي يُبنى عليها نظام الحكم.

فالحرية صفة يكتسبها الفرد بالولادة وما الأصوات التي ترتفع كل يوم في عام القرن العشرين والمُنادية بالمساواة والقضاء على التمييز العنصري، نقول إن هذه الأصوات لا تبغي إلا أن يُردّ للفرد حريّته المسلوبة التي حُرِم منها عبر أجيال التاريخ.

وفي دراستنا للحرية عند الإغريق قد يتساءل المرء عن ماهيّة أو حقيقة هذه الحرية في الوقت الذي كان الرقّ نظاماً اعترفت به دولة المدينة ولا يسعنا إزاء ذلك إلا أن نقول بأنه ليس في الإمكان أن نقارن بين فكرة الحرية والمُثُل التي نتغنى بها اليوم وبين هذه الفكرة في ذلك العصر، فالفاصل الزمني يجعلنا نقف في المقارنة عند حدود معينة.

ذهب الفكر السياسي الإغريقي إلى أن الحرية هي المعيار الذي يتميّز به الإغريقي عن البربري الهمجي، وقد كان الإغريق يؤكدون كثيراً على هذه الناحية أي فكرة الحرية ولا يتركون أن تمرّ أيّ فرصة دون التغنّي بالحرية. والواقع أن تفهّمنا للحرية في الوقت الحاضر وإن كان يختلف كثيراً عمّا كان عليه الأمر في عهد الإغريق، إلا أننا ندين لهم الكثير في هذا المجال. حالة كون الشخص حرٌّ بالنسبة للإغريق هو أن لا يكون عبداً بأيّ شكل من الأشكال أو لأيّ شخص من الأشخاص. فأهل أثينا استطاعوا أن ينتزعوا هذه الحرية بتعاقب الزمن، فاستطاعوا أن ينتزعوا حريّاتهم الواحدة بعد الأخرى إلى أن وصلوا إلى التمتّع بالحرية السياسية والتي هي بنظر الإغريق الحقّ في عدم الطاعة إلا إلى القانون. فالديمقراطية في عُرفهم هي الطاعة إلى القانون ضمن شرعيته (أي طاعة القانون ما دامت شرعية).

فيمكن أن نمثّل الحرية بتمثال ذو وجهين الوجه الأول يمثّل الحرية القائمة على عدم الخضوع أو التهديد الجسماني، والوجه الثاني يمثّل الخضوع إلى النصوص والقواعد العامّة لدولة المدينة.

فعندما تكون دولة المدينة استطاعت أن تحرّر الفرد من الخضوع الذي كان عليه ولكن مقابل ذلك تطلب منه أن يكرّس لها نفسه ويخضع لها.

فيمكن أن نقول عن ذلك بما يلي: حرية بواسطة القانون ولكن خضوع إلى القانون.

٣ ـ القـــــانون:

مما لا شك فيه أن القانون هو المرجع الأعلى في تنظيم أمور الدولة فالحرية بدون قانون تؤدّي حتماً إلى الفوضى. فالحرية في المجتمعات، وحريات الأفراد يجب أن تتضمن احترام القانون. فالسيادة هي للقانون وليس لأيّ شيء آخر. سلطان القانون في دولة المدينة كان السلطان الوحيد الذي يحمي الديمقراطية. لأن الأثيني كان يدرك بأن طاعة القانون هي من الأمور التي تؤدّي إلى تحقيق الديمقراطية فعندما يكون الحكم لغير القانون يحلّ محلّه حُكم القوّة غير المشروعة.

ويذهب أحد فلاسفة الإغريق إلى القول، بأن حياة البشر سواء كانوا يعيشون في مدينة كبيرة أو صغيرة، محكومة بالطبيعة والقانون.

فبينما نجد الطبيعة بدون قاعدة عامّة ومختلفة بحسب الأشخاص نجد أن القانون هو شيء عام وواحد بالنسبة إلى الجميع. ويقول كذلك بأن الجميع يدينون للقانون بالطاعة، والقانون هبة من الآلهة وبنفس الوقت فإن العقلاء من القوم اكتشفوا فوائده فأوصوا بالعمل به.

والواقع أن نظرية اليونان القدماء إلى القانون كانت تقوم على أساس أن القانون لا يشرّع من قِبل سلطة تشريعية، وإنما هو قانون موجود بالطبيعة وعلى المرء أن يكتشفه بمنطِقه وعقله وبحسّه وضميره.

* * *

الفصل الثالث

الفكر السياسي قبل أفلاطون وأرسطو

نجد من الواجب وقبل دراسة أفلاطون وأرسطو إلقاء نظرة على بعض الفلاسفة الذين سبقوهما. وقبل التطرّق إلى هؤلاء الكتّاب نرى أن نلخص الفكر السياسي الإغريقي بصورة عامّة لذلك أن تلك الأفكار سبقت في ظهورها النظريات والمذاهب السياسية. ويمكن تلخيص هذا الفكر في دولة المدينة الأثينية وفي أوج عظمته والنقاط التالية:

١ ـ لمّا كانت دولة المدينة تهدف إلى إقامة حياة جماعية مشتركة فإنها ذهبت إلى المساواة بين المواطنين بحيث يكون لكل شخص الحق كما للآخرين في المشاركة في إدارة مقدرته دون الأخذ بعين الاعتبار التي ينتمي إليها، أو الثروة التي يمتلكها.

٢ ـ ذهب سكان أثينا إلى اعتبار نظام دولة المدينة أسلوباً للحياة أكثر من أن يكون تنظيماً أو تشريعاً قانونياً. ولمّا كان تحقيق الانسجام هو الغرض من إقامة ووجود دولة المدينة فإنهم مزجوا بين مقوّمات سياسية وخلقية واقتصادية واجتماعية لإقامة نظريتهم عن دولة المدينة.

٣ ـ السيادة هي للقانون وليس للحكّام أو فئة معينة أو شخص ما. وعلى الأفراد احترام القانون.

٤ ـ تقوم فكرة الحرية على المشاركة في إبداء الرأي في إدارة شؤون الدولة ولكن

هذه الحرية لا يجب أن تكون إلا ضمن نطاق القانون. فالحرية تقضي باحترام القانون، حيث إن القانون يقوم على فكرة المساواة بين جميع المواطنين.

٥ ـ الديمقراطية في نظر دولة المدينة في أثينا هي حكومة الأغلبية ولا يتمّ ذلك إلا عن طريق المساواة السياسية والمشاركة. فإدارة أمور الدولة لم تكن محصورة بجماعة معينة من الناس بل في يد أكبر عدد ممكن من المواطنين. فالوظائف كانت متناوبية.... وما المناقشات التي كانت دائرة إلا الدلالة على فكرة الديمقراطية والحرية التي تقوم عليها قواعد الحكم. وكان حسب الأثيني للمناقشات والمجادلات يفوق حدّ التصوّر.

ومن هذا نرى أن الديمقراطية الأثينية تتّفق مع المفهوم الديمقراطي الحديث حيث تجعل السلطة في يد مجموع المواطنين وتعترف لهم بحق إبداء الرأي، أما المساواة السياسية فكانت الطلب العام لتلك الديمقراطية إضافة إلى أن الحكم فيها كان للأغلبية.

ولكن بالرغم من كل ذلك وبما أن السلطان الكلّي هو للدولة (مجموع المواطنين الأحرار) فلا نستطيع أن نقول بأن الأفراد كان يُعترف لهم بضمانات قبل المجموع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد امتازت الحياة السياسية لدولة المدينة الأثينية بالصراع الحزبي وما كان يؤدّي إليه هذا الصراع من تكتّل ومشاحنات وعدم استقرار سياسي وبالتالي تفضيل المصلحة الخاصة على المصلحة العامّة. أضِف إلى كل ما تقدّم أن الديمقراطية الأثينية بتطرقها أدّت إلى أن يتوصل أيّ مواطن مهما كانت ثقافته وكفاءته واختصاصه إلى أعلى المراكز في الدولة وبالتالي فالظاهرة التي كانت سائدة هي عدم وجود التطرّف من الأسباب التي عملت على سقوط دولة المدينة.

وأول مَن وجّه عناية خاصة لدراسة نظام الحكم الصالح كان «هيرودوت»، إذاً مَن هو هيرودوت؟ وما هي دراسته؟

هيــرودوت: (٤٨٠ ـ ٤٣٥ ق.م.):

يعدّ هيرودوت أول مَن كتب السياسة عندما فرّق بين نُظُم الحكم المختلفة.

لقد ناقش الحكم الديمقراطي والحكم الأوليجارشي (حكم الأقلية) والنظام الملكي أو سلطة الفرد المطلق وهذه الأنظمة نصّت على التالي:

أ ـ الحكم الديمقراطي:

في دفاعه عن نظام الحكم الديمقراطي يقول بأن التجربة التي عاشتها دولة الفرس القديمة القائمة على الحكم الفردي تدلّ على ما في ذلك النظام من عيوب. حيث إن حكم الفرد ينقلب بطبيعة الأشياء إلى حكم استبدادي، ذلك لأن الفرد ميّال بطبعه إلى التحكّم. وفي مقابل هذا النظام الذي لا يعرف حدّاً يكون النظام ديمقراطي كأصلح نظام يمكن الأخذ به. فالسيادة فيه للقانون، وهو يقوم على المساواة ومسؤولية الحاكم المختار.

ب ـ حكم الأوليجارشي: (الأقلية):

بالرغم من عيوب ومساوىء الحكم الملكي، ولكن الحكم الشعبي والديمقراطي يسمح لنا بأن نتخلص من مساوىء الملكية، ولكن إعطاء السلطة إلى الشعب فيه ضرر، لأن الشعب جاهل ومتهوّر ومندفع وراء عواطفه، أما الطاغية يعرف ماذا يفعل، وأما الشعب لا يعرف لأنه غير متنوّر وليست عنده الإمكانية لذلك، وبهذا يجوز أن يكون الحكم للأقلية المختارة.

جـ ـ النظام الملكي: (الفردي):

يذهب إلى ما ذهب إليه نظام حكم الأقلية بالنسبة للحكم الشعبي. غير أنه يختلف عنه فيما يتعلق بحكم الأقلية. فهو من أنصار الحكم الفردي لما فيه من فوائد ومزايا فالملكية تحقّق سلامة الحكم والسرية في العلاقات الخارجية للدولة. ويقول أصحاب النظام الملكي بالنسبة لنظام الأقلية لا بدّ أن يقوم بينهم التطاحن والعداوة إلى أن ينتهي الأمر بالنهاية إلى أن يستولي أحدهم على السلطة وبالتالي إقامة نظام فردي.

وفي تحليلهم للنظام الديمقراطي يقولون إن نهايته لا بدّ وأن تكون سلطة الفرد المطلق.

الديمقراطية في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد:

في هذه الفترة عرفت البلاد اليونانية عهداً قوياً من الازدهار والتقدّم الاقتصادي والاجتماعي. وأصبحت أثينا نقطة الارتكاز للتفكير السياسي وبرز فيها عدّة مفكّرين وأصبحوا أساتذة العالم في شتى الميادين ومنهم:

بركليس: (٤٩٩ - ٤٢٩ ق.م.):

كان يعتبر أثينا المثل الأعلى في نظام الحكم الدستوري وفي عهده بلغت أثينا عصرها الذهبي لأنه كان رجلًا سياسياً وعسكرياً قوياً. وقد دعى الناس للمشاركة في حياة المدينة السياسية لأن الحياة المدينة أفضل بكثير من الحياة العائلية والمال والأصدقاء. وأول مَن طبّق التناوب على المسؤولية في تعبئة المراكز بالقرعة وتوسيع الحكم ليشمل المواطنين لكي يُسهم أكبر عدد ممكن منهم بالجمع بين المصلحة العامة والخاصة. ويمكننا تلخيص رأي بريكليس بالتالي:

«... الحرية وسيادة حكم القانون... مواطنون أحرار في بلد حر...» والمواطن يجب أن يملك الحق في المناقشة والمساهمة وفقاً لكفاءته الذاتية ومواهبه لا لثروته أو طبقته الاجتماعية.

ولكن هذه الصور المثالية التي كان بركليس يتمنى تحقيقها كانت أحياناً تغاير الواقع: لأنه لم يكن هناك انسجام بين أهل أثينا والصراع بين الطبقات كان في ذروته. والأغنياء كانوا يكرهون الفقراء ويحقدون عليهم. ويعتبرون أنفسهم من طبقة تتميز بالثقافة والثروة وتتفوّق على غيرها بالأصل والنشأة. لذلك اتجهت أنظارهم نحو إسبارطة الأرستقراطية.

هيبودام دي ميليه:

يعدُّ أول مفكّر سياسي حقيقي في تاريخ الفكر السياسي، وكان مهندساً معمارياً وهو أول مَن وضع مخطط للمدن في العالم الإغريقي.

أ - تنظيمه للمدينة:

يقسم هيبودام كل شيء إلى ثلاثة أقسام مثل الطبقات والقوانين والملكية

وغيرها. ويقدّم تنظيم خيالي للمدينة، فمثلاً عدد سكانها «١٠٠٠٠» آلاف مواطن، طبعاً هذا الرقم يضمّ فقط السكان الأصليين، لا يضاف إلى هذا الرقم النساء والأطفال والأجانب ولا طبقة العبيد والمواطنين يقسمون إلى ثلاثة طبقات:

١ ـ **الطبقة الأولى**: هي نخبة القوم وهذه الطبقة هي المكلّفة بإدارة المصالح العامة للشعب وتكون هذه الطبقة الهيئة الحاكمة.

٢ ـ **الطبقة الثانية**: تتكوّن من الرجال الأقوياء المكلفين بالدفاع عن الوطن وهذه الطبقة تكون الهيئة العسكرية.

٣ ـ **الطبقة الثالثة**: تتكوّن من الرجال المنتجين لما تحتاجه المدينة من موارد وهؤلاء يؤلّفون هيئة الصنّاع والعاملين.

وكل هيئة من هذه الهيئات مقسّمة بدورها إلى ثلاث وحدات:

فالهيئة الحاكمة تتكوّن من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية. والهيئة العسكرية تتكوّن من القادة والضبّاط والجيش ثم عامّة الناس القادرين على حمل السلاح. وأخيراً الهيئة العامّة تتكوّن من الزرّاع والتجّار والصنّاع. أما بالنسبة للزراعة فكان هناك تقسيم للأرض. فهي مقسّمة إلى أراضي مقدسة وأراضي خاصة. وبالرغم من أنه ميّز بين الطبقات فإنه لا يعطي إلى واحدة من هذه الطبقات الأفضلية فيما يتعلق بالسلطة السياسية أو الحقوق، فالمزارعين والصنّاع والتجّار رغم أنهم غير مسلحين فهم أعضاء في المدينة. كلهم يستطيعون أن يكونوا حكّاماً إن هم انتُخِبوا من قِبَل الشعب. ومن هنا نلاحظ أن هيبودام يتكلم عن الانتخاب أنه الوسيلة الوحيدة للديمقراطية التي تحقّق المساواة. هذا بالنسبة لتنظيم المدينة، أما بالنسبة للنظام المختلط التالي:

ب ـ النظام المختلط:

فهو يذهب إلى أن نظام الدولة لا يمكن أن يكون سليماً غير متزعزع إلا إذا جمع عناصر مختلفة. أي يجب أن يجمع عناصر متباينة مستمدّة من أنظمة حكم مختلفة، وهي: النظام الملكي، والنظام الأرستقراطي، وأخيراً النظام الديمقراطي

لذلك يجب أن تكون هذه العناصر الثلاثة مجتمعة مع بعض خشية من انحراف الملكية نحو الاستبداد، لأن إدخال العناصر الديمقراطية والأرستقراطية للحكم يكون تحقيقاً للمصلحة العامّة.

يرى هيبودام أن يكون الحاكم من الطبقة الأرستقراطية، وعلى ذلك يجب أن يكون الملك دائماً وأبداً للطبقة الأرستقراطية. وتأتي الديمقراطية من واقع المواطن هو بالضرورة عضو في الدولة، فيجب العمل على أن تحقّق له قسطاً من المشاركة والمنافع. وبهذا تكون الأمور العامّة للمواطن وتدخله بأمور الدولة محدوداً ومقيداً بالامتيازات الملكية من ناحية والامتيازات الأرستقراطية من ناحية أخرى.

وإن كان سليماً نظام الحكم إلا أن الدولة تكون مهددة بأخطار كثيرة منها ما هو خارجي وما هو داخلي.

الخطر الخارجي:

هو الاختلاط بالأقوام الأجنبية (وكما هو معروف هيبودام أجنبي عن أثينا)، أما ما المقصود بالأجنبي عند هذا الفيلسوف؟ هل الأجنبي عن دولة المدينة رغم انتمائه للعالم الإغريقي؟ أم الأجنبي عن العالم الإغريقي؟ نحن نرجّح أن يكون الأجنبي عند هيبودام هو الأجنبي عن العالم الإغريقي.

الخطر الداخلي:

فهو يأتي من الاختلافات وحركات العصيان والفتن. ومن أجل الوقاية من هذه الأخطار الخارجية والداخلية ولتحقيق ذلك يجب القيام بالتالي:

١ ـ الاهتمام بالشباب وتهذيبهم، على أن يكون الهدف من ذلك هو الاعتدال والتخفيف من اللهو والعذاب. أي يجب على المدينة أن تسهر على تحقيق الاحتفاظ بالأخلاق.

٢ ـ المحافظة على التوزيع العادل للثروات. أي المحافظة على المساواة في الموارد، لأن التفاوت الكبير في الموارد يشكّل خطراً على كيان الدولة.

٣ ـ إعطاء الوظائف إلى الذين يملكون المؤهلات التي تستلزمها هذه الوظائف أي وضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

٤ ـ تمجيد الحكّام الذين يقومون بتأدية أعمالهم على الوجه الأكمل. وكذلك إيداع أولاد الجنود القتلى إلى الدولة لتتكفّل بتربيتهم وتعليمهم. هذا بالنسبة للنظام المختلط، أما بالنسبة لصيانة دولة المدينة فهو التالي.

صيانة المدينة:

وإذا اتفقنا مع هيبودام بأن العناصر الثلاث أي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية تتداخل في الدولة فكيف يمكن لنا في هذه الحالة أن نحقق التوافق بينها؟ ولكنه يجب على ذلك بأنه توجد ثلاث مؤتمرات تلعب دورها في هذا المجال، وهي تلك المتعلقة بالمذاهب والمعتقدات، بالأذواق والأخلاق بالقوانين.

فالمذاهب والمعتقدات تعمل على التخفيف من أهواء الإنسان، فتقوم بتحسينها وتوجهها نحو الفضيلة أي يمكن اعتبارها مصدر للاصلاح الفردي. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الأذواق والأخلاق لأنها تعمل على التلطيف من حدّة مزاج الفرد. أما القوانين فهي تعمل من أجل الابتعاد عن الشرّ والوقوع تحت طائلة العقاب. وكذلك تدفع للعمل الصالح سعياً وراء الحصول على الشرف والمجد. وهذه القوانين تقسم إلى ثلاثة أقسام: قوانين ضد الإهانة (الطموح)، وقوانين ضد الضرر، وقوانين ضد العقل.

أما من ناحية النظام الاجتماعي فكان هيبودام من دُعاة الاشتراكية. وقد دعى للقضاء على الفوارق بين الثروات وما يتعلق بالتعليم فيكون من شؤون الدولة.

السفسطائيون:

لو رجعنا إلى أثينا ونظرنا إلى الجو الفكري في منتصف القرن الخامس ق.م. وحاولنا أن نفهم الكون المحيط بهذا الفكر. والأحوال السياسية التي كانت تُثار حول الفكر السياسي، لوجدنا أنه هناك موجة من الشك اجتاحت اليونان، وبدء الناس بهدم النظام الأرستقراطي القديم، الذي قام على أنقاضه النظام الديمقراطي، وحلّت محل

العقائد الدينية الفلسفة والعلم، وذهبت هيبة السلطان، وبدء الجيل الجديد بتحطيم القوانين والتقاليد التي وضعها أسلافه، برأيه أنها كانت حواجز تُعيق تحقيق غرائز الإنسان الطبيعية والسفسطائيون لم يكونوا سوى مرآة انعكست على صفحاتها صورة هذا التيار الجارف.

وكلمة سوفسطائي (Sophistes) تعني معلّماً للنحو والبيان والمنطق والفصاحة، وكان محترفاً يعلّم الشبيبة آداب السلوك والحكمة وسُبُل السعادة.

وأشهر سوفسطائيي العصر الذهبي هم: بروتاجوراس، وجوجياس، وأنتيفون.

بروتاجوراس الأبديري: (٤٨٥ - ٤١٠ ق.م.):

بروتاجوراس أول مَن قرّر أن يكون التعليم إجبارياً ومجّاناً للجميع، وكذلك طالب بتحديد الملكية الفردية.

وبشكل عام اشترط على المواطن أن يُجيد الخطابة من أجل المشاركة في الحياة السياسية. وقد أطلق على بروتاجوراس «أب النظرية السياسية» والإنسان في نظريته محور النظام السياسي.

القانون والشرف عنده كانا أهم أُسس النظام في المدينة. وكلّ مَن يخالفهما يجب القضاء عليه في سبيل المصلحة العامة. لأن انعدام العدالة وانتشار الفوضى في النهاية يؤديان إلى انهيار المدينة.

وفكرة بروتاجوراس بأن الإنسان هو الأصل في كيان الدولة والفوضى تنتشر إذ تخلى الإنسان عن القانون وفي النهاية نصل إلى الحكم الفردي المتسلّط. هذه الفكرة تبنّاها أفلاطون، ووافق عليها من بعده أرسطو حين قال في مؤلفه «السياسة» بأن الإنسان حيوان سياسي SOON BOLITICOS والعدل dike والقانون من ضروريات حياة الجماعة وهما في صالح الفرد.

عندما بلغ سن الثلاثين أخذ يطوف في أرجاء اليونان وصقلية يُحاضر ويعلّم. وكان أول مَن دُعي سوفسطائياً. وقد تقبّل عدد كبير من الناس فلسفته لأنها ظهرت في عصر كانت الناس تضجر من الحياة. وفي أحد كتبه التي تبحث عن الحقيقة يقول:

«إن الإنسان معيار كل شيء» فليس هناك حقيقة مطلقة إذن. وأما بالنسبة للآلهة كتب يقول: «أما الآلهة لست أدري إذا كانوا موجودين أم لا، فهنالك أشياء كثيرة تحول دون معرفتنا ذلك، أولاً غموض الموضوع، وثانياً قصر حياة الإنسان».

وكان يعلم أنه ليس هناك وجود خارجي مستقل عمّا في أذهاننا، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون الحقيقة له، وإذا اختلفنا في رؤية شيء ما، فما أراه أنا يكون حق بالنسبة لي، وما تراه أنت حق بالنسبة لك.

أما بالنسبة لنشوء الدولة فهذا يعود لنتيجة تطور المجتمعات البشرية من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية حينما نشأت المدن، إلى الحالة السياسية حينما تأسّست الدول كما هو معروف بأن بروتاجوراس هو السوفسطائي الأول وفي الوقت نفسه النحوي الأول، فقد نبّه إلى التأنيث والتذكير، وميّز بين زمان الأفعال وصِيغها، وكذلك أو معلّم للمنطق. وفي سنة ٤١١ ق.م. اتّهم بروتاجوراس بالكفر وطلب من جميع الذين اشتروا كتبه أن يجلبوها إلى السوق لكي تحرق. وحكم عليه بالموت ولكنه استطاع الفرار من أثينا.

جورجياس: (٤٨٥ ـ ٣٨٥ ق.م.):

بينما كان أول السوفسطائيين من أبناء ترافيا، كان منافسه من أبناء صقلية، وقد أوفد سفيراً لمسقط رأسه أثينا وقضى فيها عدة سنوات. وفي تعليماته كان يقول: إن ما هو محتمل خير مما هو حقيقي، وإن في وسعه أن يجعل الأشياء التافهة، جليلة والعكس بالعكس، وقد ركّز بالدرجة الأولى على الإنسان ومعرفة الإنسان، وكان لا يؤمن بالأشياء غير الملموسة أي إذا كان شيء موجود يجب أن نلمسه. وكذلك كان يشك بمبدأ الوجود وبإمكانية معرفة هذا الوجود.

أنتيفون:

نشأ أنتيفون ولمع في العصر نفسه الذي اشتهر فيه سقراط، فكان إلى حدٍّ ما منافساً له كمعلّم للشباب. كان سوفسطائياً يُعنى بعلوم عديدة كما عُني أيضاً بالكهانة.

والتنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام. وقد كان يمثّل صنفاً آخر يختلف عن السابقين، وهذا ما يبيّن بأنهم كانوا أنواعاً مختلفة. ولد أنتيفون بحوالي عام ٤٨٠ ق.م. واحترف الخطابة، وكان زعيماً لمدرسة خطابية. ولم يلقِ من خطبه العديد، سوى خطاباً واحداً أعدّه للدفاع عن نفسه سنة ٤١١ ق.م. وإلى جانب ذلك كان من رجال السياسة واشترك في حكومة الأربعمائة سنة ٤١١، وأعدم بعد سقوط تلك الحكومة. وألّف كتاباً يدعى: «فن تفادي الكآبة» وهو أول من ذلك الصنف الشائع الذي يعرف «بالتعازي».

لا يوجد عند السفسطائيين فلسفة إيجابية فقد اقتنعوا بأن ليس هناك حقيقة، وإن وُجدت فليس من سبيل إلى اكتشافها، ولهذا خطّطوا أنفسهم للبلاغة والسياسة.

وإن كنّا ندين للسفسطائيين بالإكبار من شخصية الفرد، والمطالبة بألّا تُفرض عليه الآراء والعقائد فرضاً، بل يجب أن يقتنع بها، ولكن لا نذهب معهم لحدّ إهمال الحقيقة الخارجية المستقلة عن الإنسان وفي حال وافقنا معهم أن لكل إنسان الحرية في الرأي والاعتقاد في ما يرى. ولكن هذه الموافقة مشروطة بشرط ألا وهو: أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأياً إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره.

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرّض كل نظام للسقوط وانهدمت المُثُل التي كان الناس يطمحون إليها، سواء كان ذلك في الدين والقانون والأخلاق، لأن كل فرد أصبح يدرك الحقيقة والرذيلة أو الخير والشرّ كما هو يراه مناسباً لنفسه، وكذلك أخضعوا الدين للشك، والإنسان عندهم كان مقياساً لكل شيء، وتناسوا أن هناك حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان. وهنا جاء سقراط وبدأ بناء جميّع هذه الأنقاض المتهدمة، وأعاد إليها ما أتلفه السوفسطائيون. بمعنى آخر هنا بدأ الصراع بين الآباء والأبناء.

لم يكن للسفسطائيين مدرسة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين منتشرين في بلاد اليونان واتخذوا التدريس مهنة لهم. والسوفسطائيون اتجهوا إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة، لذلك انصرفوا إلى تدريب الشباب من أجل نيل الحياة السياسية من أقصر طريق.

لا يوجد عند السفسطائيين تعاليم فلسفية إيجابية فقد اقتنعوا بأن ليس هناك حقيقة، وإن وُجدت لا داعي لاكتشافها، ولهذا خصّصوا أنفسهم للبلاغة والسياسة. بالرغم من كل هذا فإننا ندين للسفسطائيين حقّاً بالإكبار من شخصية الفرد والمطالبة بأن لا تفرض عليه الآراء فرضاً، بل يجب أن يقتنع بها، وكذلك حرية الرأي والاعتقاد في ما يرى. ولكن هنا ومن أجل الموافقة معهم على هذا يجب علينا أن نضيف شرطاً ألا وهو: أنه لا يجوز للإنسان أن يرى رأياً إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره. ومن آثار السوفسطائيين تعريض كل نظام للسقوط وانهدام المُثُل الذي كان يطمح إليها الناس، سواء في الدين والأخلاق والقانون، فقد ذهب كل فرد إلى تفسير الخير والشرّ حسب ما يراه مناسباً لمصلحته الشخصية. وكذلك أخضعوا الدين للشك. وأنكروا الحقائق الخارجية واعتبروا أن الإنسان هو مقياس كل شيء. وتناسوا أن هناك حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان. فجاء سقراط وألقى هذه الأنقاض المتهدمة التي تحتاج إلى بناء جديد فأقامها وأعاد إليها النظام الذي أتلفه السوفسطائيون.

سـقراط: (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م.):

يروى عن سقراط أنه قال: الآخرون من الرجال يعتقدون المعرفة بينما هو لا يعرف شيئاً ولكني الدي لا أعرف شيئاً لا أعتقد أو لا أدّعي معرفة الشيء الذي لا أعرفه.

هذه الجملة تلخّص لنا فلسفة سقراط: البحث عن المعرفة.

«إن شخصية سقراط وحياته جزء أساسي في تعاليمه. فقد كانت أصالته واستقلاله تظهر بأجلى بيان في رفضه العمل السياسي. إذ كان من الطبيعي لأيّ رجل يريد أن يبرز بقدرته على زملائه أن يتجه إلى الزعامة في العالم السياسي، ولكن سقراط اختار الحِكمة. التحق سقراط بالجندية واشترك بالقتال مراراً، وكان مظهره فريداً، فكان أفطس الأنف، غليظ الشفتين قوي البُنية قادراً على تحمّل التعب المضني وتقلبات الطقس، يسير في الشوارع دائماً حافي القدمين، وكان يلبس ثوباً واحداً صيفاً وشتاءً. وكان يوجد غالباً في الأسواق والشوارع العامّة، والملاعب.

وكان يدخل في مناقشات مع أيّ شخص يجد فيه الاستعداد الكافي.

تأثر الشباب الأثيني كثيراً بهذا الفيلسوف خصوصاً الانتقادات الموجّهة للنظام الديمقراطي باعتباره نظاماً قائماً على الجهل. وفي أواخر حياته وُجِّهت إليه ثلاث تُهم: الأولى إنكاره آلهة اليونان، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثالثة إفساد الشباب الأثيني.

وهذه التُّهم لم تكن قائمة على أساس صحيح، بل انتحلت للنيل منه، وبالرغم من ذلك أُدين وأُعدِم.

عُرِف عنه بتمسكه الشديد بفكرة الطاعة والسلطة الشريعة واحترامه للقواعد الدستورية مهما بلغت تلك القواعد من قسوة. ومثال على ذلك هو سبب رفضه للهرب من السجن عندما حُكِمَ عليه بالإعدام والحكم كان باطلاً في الحقيقة، لأن الهرب برأيه سيُفسد المبادىء التي أنفقت حياته بأكملها في الدعوى إليها، وهذا الحكم كان قانونياً، صدر عن محكمة مؤلفة بطريقة قانونية، فمن حق الدولة وقوانينها ذاتها، وهو خيانة لروح المواطنة، كانت الأخلاق اهتمامه الأول وقد وجّه إليها عناية خاصة لأنه عاش في جوّ فلسفي مادة الاضطراب، لأن المجتمع في أثينا كان منقسم إلى جماعتين واحدة ذهبت إلى التمسك بالتقاليد القديمة وذهبت إلى المتاعب التي يواجهها الإنسان هي ابتعاده عن تلك التقاليد ودافعت عن السلطة والنظام وميّزت بين الخطأ والصواب وجماعة ثانية أنكرت السلطة ثم تساءلت عن مصدر التمييز بين الخطأ والصواب، وذهبت إلى أن الإنسان يمكن له أن يفعل ما يريد ويحصل على ما يستطيع من الحياة لنفسه.

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء هو عدم بحثهم عن المعرفة، لأن الحياة ينقصها التوجّه الصحيح حيث إن الناس غير متوصلين لذلك التوجيه ذلك لجهلهم بمعرفتها الخير في الحياة التي نعيشها.

لقد أكد سقراط على الخير، فالخير فضيلة وهو مستحيل دون المعرفة وكان يرى أن المعرفة هي عملية مستمرة وفي تقدّم. وهي الأساس لأنها تشمل الحياة والخير. لأن الشخص لا يستطيع أن يكون فاضلاً إن لم يكن عارفاً بماهية الحياة وكيف يحياها.

أما بالنسبة لموقفه من النظام الديمقراطي الذي كان سائداً في أثينا فنستطيع أن نقول بأنه لم يكن سياسياً أو صاحب نظرية سياسية فقد انتقد هذا النظام المتطرّف انطلاقاً من فكرته عن المعرفة فقد انتقد الديمقراطية حيث إن الاقتراع والتصويت لا يمكن أن يكونا وسيلة للحكم السليم ذلك أن الحكم الحقيقي مصدره العلم وهذا العلم لا يأتي إلا للعلماء والحكماء، وبالتالي إن أردنا حكماً سليماً صحيحاً فلا بدّ أن يترك أمر إدارة الدولة إلى العلماء ومن هذه الفكرة، أي عدم الإيمان بالديمقراطية، اعتبر سقراط عدوّاً لها وداعياً للأرستقراطية أرستقراطية العقلاء التي آمن بها من بعد تلميذيه أكزنيفون وأفلاطون.

ذهب سقراط إلى أن رجل الدولة هو مَن كانت له موهبة الحكم والإدارة ويحظى بطاعة واحترام الناس له، أما طريقة وصوله إلى السلطة فليست بذي شأن هذه الطريقة لا تكون إلا لقلّة من الأفراد. فآراء سقراط عن الديمقراطية ونقده لها كانت السبب في إعدامه.

سقراط لم يكن ذا لون سياسي معين، ولذلك لم يهتم بدراسة أشكال الحكومات أو لمَن تكون السيادة. وإنما كان يبحث عن حقائق الأشياء فحسب دون أن يكون له مذهب سياسي معين يريد أن يقنع به الخصم أو المُحاوِر. فكان يسلك طريق الجدل والحوار، حتى يثير التفكير في النفوس ويدفع إلى البحث عن الحقيقة. كان يشعر شعوراً عميقاً بالواجب واحترام القانون.

وأخيراً يمكننا القول أن سقراط قد ذهب إلى أنه، لا فضيلة إلا لها معرفة (العلم) واستنتج من هذه النظرية نتيجتين:

١ ـ أن الإنسان لا يمكن أن يعمل إلا الخير، وكل عمل صدر لا عن علم الخير فليس خيراً وفضيلة.

٢ ـ أن علم الإنسان بأن الشيء خير هناك علماً يحمله بأن يقوم به، ومعرفته بضرر شيء يحمله حتماً على تركه. والإنسان لا يعمل الشرّ إذا كان عارفاً نتائجه بل الشرور ناتجة عن الجهل. ولكن لو عرف الإنسان أين الخير لعلمه، لأن الإنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر.

من هذا كله نستنتج أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلاً حتى يعرف الخير. حتى لو أن الإنسان قام بعمل جيد لا عن علم بخيره فهذا ليس «فاضلاً» حتى ولو كانت نتائج هذا العمل جيدة. وكذلك كان سقراط يقول إن المعرفة هي كل شيء، ولكن في الواقع معرفة الخير ليست كافية من أجل فعله بل يجب أن تكون هناك إرادة قوية حتى يعمل على تحقيق الخير.

أكزنيفون: (٤٢٥ ـ ٣٣٥ ق.م.):

أكزنيفون ـ تلميذ سقراط ـ كرّس جهده لمهاجمة وانتقاد النظام الديمقراطي لدولة المدينة الأثينية ساهمت عوامل متعددة في التكوين الفكري لأكزنيفون منها: شخصيته، حياته، اتصاله بسقراط... وغيرها.

ينتمي أكزنيفون إلى الطبقة الأرستقراطية الفنية ولقد لعبت هذه النشأة دوراً كبيراً في حياته حتى أنه كان كثيراً ما يقدّم نفسه إلى الغير وهو على صهوة جواده.

وقد لعب سقراط دوراً كبيراً في تكوين أكزنيفون من ناحية الآراء السياسية، إن مهاجمة الديمقراطية وتفضيل الأرستقراطية. والعامل الأخير في تكوين أكزنيفون إعجابه بالنظام السياسي لدولة المدينة الإسبارطية، حيث التحق بهذه المدينة وحارب مع جيشها ولكن بعد قضائه فترة طويلة من حياته في إسبارطة نجده في الفترة الأخيرة من حياته يعود ثانية إلى الوطن الأم أثينا. ولكن هل يعتبر أكزنيفون فيلسوفاً؟.

أ ـ مفهوم الفلسفة:

يذهب البعض إلى عدم إمكانية اعتبار أكزنيفون فيلسوفاً ويقولون بأن اتصاله بسقراط لم يكن الدافع له إلا الودّ الشخصي والاحترام ولم يكن مبعثة المشاركة في الآراء الفلسفية فهو ليس بصاحب نظرية سياسية ذات مقاييس منتظمة.

ولكن القول بأنه لم يكن يشارك سقراط آرائه الفلسفية واتصاله به كان قائماً على الودّ الشخصي والاحترام فقط، برأينا يتنافى مع الواقع وخصوصاً مع رأيه في مفهوم الزعامة. وقد كانت له معايير عامّة في السياسة خصوصاً تلك المعايير المتعلقة

«بمعرفة ما يجب معرفته أو بعبارة أخرى معرفة ما يجب لأجل الحكم والإدارة»، وقد كان يرى في السياسة فنّاً وهي أعلى ما يمكن أن يصل إليه الفن من مقام. وكان له رأي خاص بالنسبة لمفهوم الزعامة.

ب ـ مفهوم الزعامة:

كان يؤمن بدور الزعيم وبأهمية حكومة الرجل الفرد، لأن الزعيم يعرف ما يجب عمله ويعرف كيف يقود الدولة، لمّا كان الحكم والمهارة في فن السياسة هو أعلى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، فحكم الدولة، إذن، لهو العمل الأكثر أهمية في المجال الإنساني. وهنا يفرّق أكزنيفون بيع المعرفة بالقضايا السياسية والتي تجعل الفرد قادراً على الحكم وتحمّل أعباءه، وبين عدم المعرفة بهذه الأمور التي تضع الشخص في عداد العبيد. والسؤال الذي يُطرح ويُثار لا يتعلق بالسلطة في حدّ ذاتها، ولكنه يتعلق بالواقع بشخص القائد أو الزعيم ذاته. ذلك أن السلطان هو القيادة، قيادة أكثر أهليّة لذلك.

وبالنسبة للزعامة كتب يقول: «الزعماء هم ليس أولئك الذين اختُبِروا من قِبل الناس أو عُيِّنوا بواسطة القرعة، أولئك الذين استولوا على السلطة بالعنف والقوة والخديعة. الزعماء هم أولئك الذين يعرفون كيف يرأسون ويقودون». والزعامة تتميز بصفة أخرى مهمة ـ وهي من أهم الصفات ـ ألا وهي العمل لأجل المصلحة العامة. فلم يوجد الزعيم على رأسه شعبه للاهتمام بمصالحه الشخصية، ولكن لأجل أن يعمل على تحقيق مصلحة المجموع الذي ارتضاه رئيساً.

جـ ـ أنظمة الحكم عند أكزنيفون:

يقسم أكزنيفون أنظمة الحكم إلى خمسة: النظام الملكي الدستوري والنظام الاستبدادي ويجمع السلطة في يد فرد واحد، والنظام الأرستقراطي البلوتوقراطي أي حكم الأغنياء ويجمع السلطة في يد فرد واحد، والنظام الأرستقراطي البلوتوقراطي أي حكم الأغنياء ويجمع السلطة في يد عدد محدود وأخيراً النظام الديمقراطي حيث يكون السلطة في يد الأغلبية.

ولكن كان يفضّل النظام الملكي والنظام الأرستقراطي ويدعو إلى دمجها في نظام واحد ويهاجم الأنظمة الأخرى. فيرى بأن الملكية هنا تكون مُحاطة بعظماء القوم ونبلائهم، كما أنها تستند على الشعب لأن الشعب وبرضاه التام يقوم بطاعة السلطة. أما من الناحية الاجتماعية فكان أكزنيفون من دُعاة الشيوعية، لأنه خلافاً للفكرة السائدة في العصر الحديث أن الارتباط ليس حتمياً بين الشيوعية والديمقراطية وأن الفكرة الشيوعية قد نادى بها في اليونان القديم أنصار وعلى رأسهم أكزنيفون وأفلاطون.

* * *

الفصل الرابع

التفكير الســـــياسي

أفلاطون: (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م.):

إن الفلاسفة الدين سبقوا أفلاطون كانوا ذات آراء فلسفية ضيقة الأفق لأنهم تناولوا في بحثهم فقط جانب معين وتركوا الجوانب الأخرى. أما أفلاطون أخذ ما أنتجه هؤلاء الفلاسفة، وبوجه خاص الفيثاغوريين وسقراط، ونسق هذه الأفكار وقدّمها للعالم فلسفة جديدة. ولكن الأحداث التي مرّت بها أثينا خلال فترة شبابه وحربها مع إسبارطة ومجيء حكومة إقطاعية للسلطة (أي حكومة الثلاثين) جميع هذه العوامل أدّت إلى التطرّف وضرب الشعب. هذا يعني أنه خيّم على أثينا عهدان من الفوضى، لا الديمقراطية استطاعت أن تُعيد الأمور إلى نصابها ولا الأرستقراطية أمكنها أن تُعيد للبلاد نظامها المفقود. انطلاقاً من هذا حقد أفلاطون على الديمقراطية لفشلها في الحكم، ونَفَر من الأرستقراطية بسبب الرعب الذي ألقته في نفوس الناس، وكذلك لعجزها عن تنفيذ ما أخذته على نفسها من مبادىء سياسية.

لهذه الأسباب ابتعد عن السياسة واتجه نحو سقراط وهو في سنّ العشرين. وبقي ملازماً له فترة ٨ سنوات أي حتى وفاة أستاذه. خلال هذه الفترة كان صديقاً وتلميذاً أميناً ومخلصاً لأستاذه. وكان معجباً بتعاليمه وأسلوبه، وقد كان لهذا أثراً كبيراً في حياة أفلاطون.

أفلاطون اتبع في حياته أسلوباً مناقضاً لأسلوب أستاذه سقراط، ولكن كانا

يتفقان في نقطة واحدة ألا وهي التعليم المجاني. سقراط مثلاً كان يتجوّل في الشوارع ويحاور أيّ شخص وينتقل من موضوع إلى آخر، بينما أفلاطون كان يتخذ مكاناً معيناً هادئاً، لا يحاور إلا تلاميذه المخلصين حول فكرة معينة، وهذا كان أحد الأسباب في تقدّم فلسفته واختلافه عن سقراط.

ويمكننا أن نقسم كتبه إلى ثلاث مجموعات، أي أهم المراحل التي مرّت بها حياته:

المجموعة الأولى: كتبها في الفترة التي مات فيها سقراط وقبل موته بقليل، أي قبل أن يغادر أثينا في رحلاته، وأفكاره هنا يمكن وصفها بالبساطة وقد كانت صدى لفلسفة سقراط، لأنه خلال هذه الفترة لم يكن قد أنشأ بعد لنفسه فلسفة مستقلة.

المجموعة الثانية: هنا بدأت فلسفته الخاصة تشقّ طريقها نحو التكوين المستقل، وظهرت فكرته الأساسية التي يقوم عليها بناؤه الفلسفي أي نظرية المُثُل، ولكن هذا الظهور كان لا يزال غامضاً يحيط به التشويش والاضطراب، هذا يعني أن نظريته الجديدة لم تكن قد اتّضحت في فكره وضوحاً تامّاً.

المجموعة الثالثة: كانت من أهم مراحل حياته التي قضاها في الأكاديمية. فهي ناضجة وفيها اكتمل نموّه الفكري. إذ استطاع أن يعبّر عن آرائه بسلسلة فنية فلسفية رائعة. إذ يمكننا القول أن المرحلة كانت تتميز بطابع الجمال الغني في الأسلوب، والثانية بالعمق والتفكير، أما الثالثة فقد جمعت بين الطابعين وجاءت فكراً ناضجاً في أسلوب جميل.

وهذه المجموعات الثلاث قسمها أفلاطون إلى أربعة أقسام هي:

أ ـ نظرية المعرفة التي يُكمل بها ما بدأه سقراط من تحليل مذهب السوفسطائيين.

ب ـ نظرية المُثُل التي تبحث في الحقيقة المطلقة.

جـ ـ نظرية الطبيعة، أي البحث في ظاهرة الوجود من حيث هو مادة تملأ المكان والزمان.

هـ ـ نظرية الأخلاق تشمل المبادىء السياسية وواجبات الإنسان كعضو في المجتمع.

نظرية المعرفة:

السفسطائيون كانوا يقولون أن المعرفة مترتبة على الإدراكات الحسيّة، أي مختلفة عند الأشخاص، ولكن سقراط قال إن المعرفة هي عبارة عن إدراكات عقلية، لأنها تتكوّن من حقائق استخلصها العقل لا الحواس. وبما أن العقل عنصر مشترك للجميع إذاً يجب أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها عند شخص آخر.

أما أفلاطون كان يقول بما أن نظرية المُثُل تعتمد على نظرية المعرفة، لذلك وجّه الانتقاد إلى النظرية السوفسطائية على الشكل التالي: السفسطائيون قالوا أن ما يبدو حقاً بالنسبة لشخص معين فهو حقاً بالنسبة للآخرين وخاصة بالنسبة لحوادث المستقبل، مثلاً هناك شخصاً يؤكد أنه سيكون وزيراً في العام المقبل ولكن يستقبل عامه في السجن، إذاً فما ظنّه حقاً بدون أيّ شك تبيّن أنه وهمٌ باطل أثبتت خطأه الأيام.

إذاً لا يمكننا أن نتخذ الحواس طريقاً إلى العلم لأنها تحمل إلينا إدراكات متناقضة تماماً. وهي تحمل إلى أذهاننا أشكالاً مختلفة عن الشيء الواحد، هنا يبدأ العقل في الاختيار والتفضيل ويقبل هذا ويرفض ذاك، لكي يكوّن لنفسه حقيقة عن الشيء المحسوس.

انطلاقاً من هذا نستنتج إذا كانت المعرفة مجموعة من الإدراكات الحسيّة هنا ليس لنا الحق في تفضيل إدراك على إدراك آخر، لأنها جميعاً معرفة، إذاً هي جميعاً حق.

وأخيراً يمكننا القول أن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، والتفريق بين العلم الصحيح والرأي الشخصي.

نظرية المُثُل:

أفلاطون كان يتفق مع أستاذه سقراط على أن العلم لا يقوم على المدركات الحسيّة التي تصل إلى العقل عن طريق الحواس، بل العلم هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادف الحياة من جزئيات، ولكن لم يوافق أستاذه على أن هذه الصورة التي في ذهننا ليس لها أيّ مدلول يطابقها في العالم الخارجي. وبما أن العلم متعلّق بالحقيقة وحدها يجب أن يكون لكل ما أعلمه صور فعلية في الخارج. إذاً من هذا يتضح أن كل إدراك كلّي له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية يسمّيها أفلاطون المُثُل (ideas) ولهذه المُثُل عدة صفات هي:

١ ـ عناصر، أي وجودها من نفسها، لم يسبّب وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس كل شيء.

٢ ـ عامّة لا خاصّة.

٣ ـ وهي ليست أشياء مادية بل معاني مجردة، وما يوجد في العقل صورة لها.

٤ ـ لا توجد تعددية، بل يتعدّد أفرادها أي هناك جمال واحد وإنسان واحد.

٥ ـ أبدية لا تفنى بل يفنى الأشخاص، الأشياء الجميلة تفنى أما مثال الجمال فيبقى.

٦ ـ وهي معقولة، أي بإمكان العقل إدراكها عن طريق البحث.

نظرية الطبيعة:

يرى أفلاطون أن هناك عالمين: عالم المُثُل أي عالم الحقيقة وهو الأساس، وعالم الطبيعة أي عالمنا هذا، أي عالم الظواهر المحدّد بالزمان والمكان وهو منقسم إلى قسمين: جسماني وهو هذه الظواهر التي نراها ونحسّ بها، وغير جسماني وهو النفس.

نظرية الأخلاق:

أفلاطون كان يقول أن الفضيلة ليست مرادفة للذّة، أي ليس عمل كل شيء

نراه حق. أما السفسطائيين كانوا يقولون أن ما يراه الإنسان حقاً فهو حق بالنسبة له، أي للإنسان الحق في أن يعمل ما يراه لذيذاً له. من هذا كله نستنتج التالي:

١ ـ الحق هو شيء نسبي، لأن ما تراه أنت حقاً ممكن أن لا يكون حقاً لي، وما يكون فيه لذّة لشخص قد يكون ألماً لشخص آخر. أي الخير والشرّ هنا يكونوا متمايزين.

٢ ـ إذا كان الحق هو اللذّة، أي إشباع الشهوة، وبما أن الرغبة أو الشهوة ليست إلا شعوراً، بهذا لا يكون هناك قانون عام يخضع له جميع الناس.

٣ ـ يجب عمل الخير لأنه خير ليس من أجل شيء آخر من وراء هذا العمل، أي يجب أن تكون هناك أخلاقية في العمل. بينما رأينا أن السفسطائيون جعلوا أخلاقية العمل ليست إلا وسيلة لغاية أخرى.

ولا بدّ من التمييز هنا بين منهج فكر أفلاطون ومنهج حياته.

إن تطبيق أفلاطون للمنهج القياسي في البحث السياسي، هو الذي جعله ينطلق في تفكيره من مبادىء أو أفكار أولى، «ويضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء إلى التجربة»[1].

والمدينة الفاضلة التي تأملها أفلاطون في كتاب الجمهورية، شبيهاً ببناء هندسي، الملك الفيلسوف يحتلّ القمة، الطابق الأول أو بالأحرى الطبقة الأولى مؤلفة من الحكماء، والطابق الثاني أو الطبقة الثانية تضمّ الحرّاس العسكريين، أما الطابق الثالث أي الأرضي يتألف من المنتجين والمستهلكين. وكان أفلاطون يعتبر أن العلاقة بين هذه الطبقات، هي علاقة انسجام. والسبب في ذلك يعود إلى قيام كل طبقة بوظيفتها المختصّة بها. وهذا الانسجام يؤدّي إلى سعادة المجتمع. ويمضي أفلاطون في بحثه عن الدولة المثالية، ليصوّر لنا بناءً مثالياً للعدالة، يتخذه مقياساً للحكم على الدول الموجودة والأفراد الموجودين. فالمقياس عنده هو ما يجب أن

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة ثالثة، القاهرة، ١٩٥٣، ص ١٠٧.

يوجد لا ما هو موجود. إذاً هذا يعني أنه واضع فلسفة سياسية أو نظرية سياسية لا صائغ علم سياسي.

انطلاقاً من هذا يمكننا القول أنه لا يصحّ لنا افتراض التشابه بين الفرد والدولة، لأنهما لا يختلفان من حيث الكمّ فحسب، بل يختلفان أيضاً من حيث النوع. لأن الدولة إذا تجاوزت الوحدة إلى وحدة أتمّ لا تعود دولة. وإذا أصبحت كاملة الوحدة تحوّلت من دولة إلى أسرة، ومن أسرة إلى فرد. والدولة لا تتألف من أناس كثيرين فحسب، ولكن من أناس مختلفين بنوعهم.

كتاب الجمهورية

يعدّ كتاب الجمهورية من أهم الكتب التي كتبها أفلاطون، فهو بحث شامل الفروع ويعتبر هذا الكتاب موجزاً لفلسفته جميعاً، إذ بحث فيه السياسة والدين، والأخلاق وعلم النفس والتربية والفن، هذا يعني لم يترك موضوعاً إلا وتطرّق له في هذا الكتاب، ولكن في الحقيقة هو صورة مصغّرة لرأي أفلاطون في المدينة الفاضلة أو المدينة النموذجية.

السفطائيين اعتبروا أن ما يراه القوي عادلاً فهو إذاً عدل، فالعدل ما تفعل القوة. هذا يعني أن ما تفعله القوة هو الخير، وهي وحدها مقياس الخير، ولكن أفلاطون كان يعتبر أن العدل يظهر في العلاقة بين أفراد المجتمع، ولكن هنا لا يجب أن يكون الفرد موضوع البحث، بل المجتمع بأسره، أي يجب علينا أن نعرف كيف يتكوّن المجتمع وهو في أعلى درجاته، وكيف تكون حينئذ العلاقة بين أفراده، هنا يمكننا أن نعرف ما هو العدل، بعبارة أخرى، لو استطعنا أن نصوّر لأنفسنا دولة عادلة، هنا يمكننا أن نصف الرجل العادل. ولكن إذا كان ممكناً للإنسان أن يتخيل حياة سعيدة إذاً ما الذي يمنعه من تطبيق هذا الشيء الخيالي عملية على الأرض. في الواقع إن الرغبة في التطرّف والشهوة هما اللذان حالا دون قيام «مدينة فاضلة» إلا في الخيال، لأن الإنسان ميّال بطبعه إلى الطمع وامتلاك كل ما يستطيع، لأنه كلما حقّق شيء تظهر له مطامع أُخَر يسْعَ إلى تحقيقها، لذلك وفي هكذا حالة لا بدّ لفريق قوي من الناس أن يسيطر على فريق ضعيف وينتزع منه ما يريد، وهذا كلّه ينتهي إلى

توزيع الثروة من إنسان إلى إنسان أو من جماعة إلى جماعة ومهما يكن أنواع الحكومات أرستقراطية أو ديكتاتورية، فهي حتماً منتهية وهذا ما يؤدّي في أكثر الأحيان إلى ثورة الشعب، وعندها تبدأ المساواة بين طبقات الشعب، ولكن عندما تضع الديمقراطية السلطة في أيدي جماعة طائشة جاهلة هذا طبعاً سيؤدي إلى الفشل.

وهنا لا بدّ لنا من إلقاء نظرة على طبيعة الإنسان، لأنه بدون هذا لا نستطيع أن نفهم السياسة. لأن الدولة والإنسان شبيهان، والدولة هي مجموع الأفراد، تستمدّ قوتها من قوتهم، لأنه إذا أردنا دولة قوية وعادلة، لا بدّ لنا من إعداد المواطنين الصالحين، وأيّ محاولة قبل هذا تعدّ قفزة في المجهول. أي يجب دراسة الإنسان كخطوة أوليّة، وبعدها ننتهي إلى المجتمع الصالح.

أما بالنسبة لسلوك الإنسان وأفعاله قال أفلاطون إنها ذات ثلاث مصادر: هي الشهوة والعاطفة والعقل. فالشهوة هي مستودع النشاط، أما العاطفة فمقرّها القلب، وهي تزوّد الإنسان بالقوة، أما العقل هو ربّان السفينة يهديها إلى الطريق الصحيح. وهذه القوى الثلاث موجود في كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة. ولكن هناك فئة محدودة جداً تتمتع بالتفكير ولا تقصد إلا المعرفة. هؤلاء هم رجال الحكمة أي الفلاسفة.

وهذه العناصر الثلاث متصلة بعضها ببعض، منها تتكوّن النفس، الشهوة تسعى، والعاطفة تغذّيها، والعقل يهديها، إذاً الأمر في الدولة كما هو الحال في الأفراد. الحكم يجب أن يتولّاه فئة محدودة من الحكماء هي عبارة عن العقل. أما عملية الإنتاج فيجب أن ينصرف إليها الذين تسيطر عليهم الناحية المادية، بحيث يتعرضوا للسياسة والحكم، أما الجنود فيجب أن تدفعهم العاطفة للدفاع عن الوطن. أما الملك الفيلسوف هو وحده القادر على قيادة الأمة وإصلاح أمراض المجتمع، وهنا يجب أن تكون السلطة والفلسفة في يدٍ واحدة.

ولكن كيف يمكننا أن نحلّل الدولة إلى عناصرها الثلاث لينصرف كل فريق إلى ما أعدّ له، فالمادي لميدان العمل، والجندي للحرب، والحكيم (الفيلسوف)

للحكم؟ بالنسبة لهذا أفلاطون يقترح أن نعزل الأطفال عن الكبار، لكي لا يتأثروا بعادات وتعاليم آبائهم، لأنه من الصعب جداً أن نبني مدينة فاضلة من شبّان أفسدت أخلاق تعاليم آبائهم، بل يجب أن نطهّر الأخلاق من الضعف والفساد. وعندما نبدأ بتربية هؤلاء الأطفال يجب أن لا يمتاز واحد عن الآخر، وهنا نستطيع أن نكتشف العبقري بينهم بغضّ النظر إلى أيّ طبقة ينتمي. أما مواد التربية في السنوات العشرة الأولى لهؤلاء الأطفال تقتصر على التربية البدنية والموسيقى، لأن الموسيقى تهذب الخلق، وتعلّم العدل، وهو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية. وعند بلوغ الطفل السادسة عشرة، يجب أن يتلقى علوماً أخرى كالتاريخ والرياضيات ولكن هذه العلوم يجب أن تُصاغ في شعر موسيقي لتسهيل فهمها لأن الأساس هو رغبة المُتعلّم. أي بمعنى آخر يجب أن لا تكون هذه العلوم إجبارية، لأن الرجل الحرّ يجب أن يكون حدّاً كذلك في تحصيل المعرفة. لأن العلم الإجباري لا يثبت في الذهن طويلاً. بما معناه: «لا تلزموا أحداً، بل اجعلوا التربية في مراحلها الأولى أدنى إلى التسلية منها إلى الجدّ، فذلك أنفع وأجدى، وهو الوسيلة التي تُعرف بها ميول الطفل الطبيعية»[1].

بهذا نكون قد أعددنا رجال الدولة المثالية أحرار العقول أقوياء الأبدان، ولكن هناك عنصراً ثالثاً يجب أن يضاف إلى قِدمية العقل والجسم هو الأخلاق. وهذه الصفة هي صلة الأفراد بعضهم ببعض، ويجب على كل عضو في المجتمع أن يعلم ما له من حقوق وما عليه من واجبات. وهنا يرى أفلاطون أنه في حال تعدّ أي شخص على حقوق غيره، لأن الإنسان ميّال بطبعه إلى الجشع وحبّ التملّك. هنا يجب علينا ومن أجل ردع هذه التعديات أن نعلّم الناس أن هناك قوة روحية عليا واجبة التقديس والعبادة، هذا يعني أنه لا يمكن لأيّ مجتمع أن يستقيم ويُبنى بغير الدين، أي يجب عليهم أن يؤمنوا بالله. وأن يلجموا شهواتهم، لأنها ستنال عقابها عند الله.

عندما يبلغ التلميذ سنّ الرشد يخضع لامتحان المتخلّفون، ينصرفون إلى الأعمال الزراعية أو الصناعية، وأما الباقون يتابعون الدراسة حتى سنّ الثلاثين. ثم

---

(١) أفلاطون: الجمهورية.

بعد ذلك يخضعون لامتحان قاسي وشديد، الراسبون يلتحقون بالخدمة العسكرية، أما الفائزون وهم فئة قليلة فيدرسون لمدة خمس سنوات الفلسفة وعلم السياسة وعالم المُثُل. ولكن لا يجب علينا أن نسلّمهم السلطة بعد انقضاء فترة ٥ سنوات. بل يجب عليهم أن ينصرفوا إلى التطبيق العملي أي بمخالطة الناس في الشارع ومحاورتهم، وهذه المدة تكون ١٥ سنة، بعدئذ يكون الطالب قد بلغ سنّ الخمسين عندئذ يصبح جديراً بمناصب الحكم من استطاع منهم أن يصمد.

ولكي تنصرف هذه الطبقة الحاكمة إلى شؤون الدولة، وأن تتفرغ لها، ولكي لا تنشأ بين أعضائها الغيرة والمنافسة اشترط أفلاطون أن تسود الشيوعية حياتهم: أي لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعاً أكثر من الضرورة اللازمة وأن لا يكون له داراً، والأجْر الذي يتقاضاه يجب أن يكون محدود بشرط أن يكفيه لسدّ حاجاته اليومية، ويجب عليهم أن يعيشوا جميعاً معاً، أي كالجنود في المعسكرات.

وكذلك لا يجب أن يكون عند هؤلاء زوجات، أي لا يجب أن تكون عنده أُسرة ينصرف إلى رعايتها، بل يجب أن ينصرف إلى خدمة الدولة، ولكن خصّص لهم عدد من النساء، يتمّ اختيارهم إما من الطبقة العامّة، أو يؤخذن ممّن وصلت بهنّ التربية إلى مرتبة الفلسفة والحكم، وهنا يكون لكل واحد منهم الحق في الاتصال بأية امرأة منهنّ.

أما الأطفال فبمجرد ولادتهم، يوضعون في مكان معين، وتتمّ تربيتهم من قِبَل هؤلاء النسوة، هذا يعني كأنهم أُخوة.

أما بالنسبة لعملية الزواج فقد اقترح أفلاطون أن تكون تحت إشراف الدولة، فلا يسمح بالزواج إلا إذا قدّم الزوجان تقريراً طبيّاً يثبت خلوّهما من الأمراض. وكذلك حرّم على الرجل الزواج قبل سنّ الثلاثين، ولا يجوز لهم أن يقرَبوا من النساء بعد الخامسة والخمسين، أما المرأة فيمتد سنّ زواجها من العشرين إلى الأربعين. وإذا أيّ رجل تزوّج بعد الخامسة والثلاثين يأب أن تُفرض عليه ضريبة مالية، وكل طفل يولد من علاقة يحرّمها القانون، اعتُبِر من أبوين لم يبلغا سنّ الزواج، أو جاوزهما، أما الأطفال الذين يولدون وعندهم أيّ عاهة، يتركون في العَراء حتى

الموت. وكذلك حرّم أفلاطون الزواج بين الأقرباء. أما الشباب الأقوياء كان يحقّ لهم الاتصال بمَن شاءوا من النساء مهما بلغ عددهنّ، لأنه أفضل للدولة إذا أنجب هؤلاء الآباء أكبر عدد ممكن من الأبناء.

إذاً من هذا نلاحظ أن أفلاطون كان يسعى لاتخاد جميع التدابير الواقية لمدينته الفاضلة لكي يطهّر أبناءها من العلل والفساد. ولكن الأمور الداخلية كانت متروكة للجيش (مع العلم أن المدينة الفاضلة كانت لا تسعى إلى الحروب) ولكي لا تتسرّب الأخطار من الخارج يجب العناية بالجيش، لذلك يجب أن يعيش عيشة تقشّف، ومن أجل تفادي الحروب مع الدول المجاورة مُنِعت التجارة الخارجية لأنها تؤدّي إلى المنافسة الاقتصادية، وما المنافسة الاقتصادية إلا شكلاً من أشكال الحروب.

بهذه العوامل اعتقد أفلاطون أنه يستطيع أن يُكمِل بناء الدولة السياسي: أي في القمة نخبة في أيديهم الأمور التشريعية والتنفيذية، وتحميهم طبقة أدنى منهم لا بأس بعددها، مكوّنة من الضبّاط والعسكريين، وهاتين الطبقتين يعتمدون في معيشتهم على طبقة ثالثة، وأكثر عدداً منهم، هي الجماعة العاملة في الزراعة والصناعة، وأفراد هذه الطبقة يحقّ لهم الاحتفاظ بالأملاك الخاصة، ولكن هذه الملكية ليست مطلقة، بل يجب على الدولة أن لا تسمح لأيّ شخص يجمع ثروة أكثر من أربعة أمثال ما يملك، وإذا زادت عن هذا وجب عليه أن يتنازل عن هذه الزيادة للدولة.

من هنا نستنتج أن المجتمع الكامل هو الذي يقوم فيه كل فرد بواجبه الذي أعدّته له الطبيعة، أي لا يجب على فئة أن تتدخل في عمل فئة أخرى، ويجب أن يتعاون الجميع على تكوين وحدة متماسكة، كاملة متناسقة الأجزاء.

هذا التعاون هو العدل، وتلك هي الدولة العادلة. وأفلاطون يعرّف العدل بأنه «أداء الفرد لواجبه وامتلاكه لما يخصّه». هذا يعني أن كل فرد يجب أن يحصل على ما يساوي إنتاجه، وأن يؤدّي العمل الذي يلائم طبيعته. والرجل العادل هو الذي يعرف قدر نفسه فيضعها في موضعها الصحيح، وهو كذلك الذي يبذل جهده ليُنتج بمقدار ما يربح.

والعدل في الفرد هو تعاون بين أعضاء الجسم وأجزاء النفس، لأن كلّ إنسان هو عبارة عن عالم يضطرب بالشهوات والعواطف، وإذا حاولت العاطفة أن تتحكم بكل شيء، أو إذا حاول العقل استلام زمام السلطة، في هذه الحالة تتفكّك الشخصية ويكون مصيرها الفشل. إذاً العدل هو ترتيب أجزاء النفس، وهو النفس بمثابة الصحة للجسم.

أخيراً هذه هي المدينة الفاضلة التي تصوّرها أفلاطون.

خاتمة عن بحثنا في جمهورية أفلاطون نستطيع أن نقول بأن أفلاطون آمن بأن السياسة لا يمكن أن تنقسم عن الأخلاق وكان في الواقع يعبّر عن هذه الفكرة في جميع مؤلفاته، فالدولة تقوم على عدم الانقسام ما بين السياسة والأخلاق.

هذا دفعه أن يدقّق النظر في النظام الديمقراطي القائم في أثينا والذي كانت معالم الفوضى ظاهرة فيه فآمن بأن حكم الفيلسوف هو المنقذ الوحيد لإيصال الفرد إلى أعلى درجات التقدّم.

نظامه يقوم على التخصّص في الأعمال، وممارسة كل شخص عمله، هو العدل لأنه يحقّق النفع العام. الدولة المثالية أو نظام الجمهورية لا يقوم على تحقيق المساواة السياسية بين الأفراد، انطلاقاً من مفهوم التخصّص والعدالة.

وعلى ذلك فليس للطبقة الثالثة (الطبقة القائمة بأمر الإنتاج) ممارسة العمل السياسي، وهذا انتقاد يوجّه إلى أفلاطون.

وفي سبيل تحقيق دولته المثالية أراد أن يُزيل أيّ تعارض في الدولة يُعيقها عن القيام بواجباتها فجاء بنظامه الذي يمكن تسميته بـ «الشيوعية الأرستقراطية». وانتهك عن دون قصد أهم المُثُل الإنسانية عندما أباح شيوع المرأة، وهذا لم يكن ناتجاً عن إيمانه بإباحية المرأة، بل كان ناتجاً عن جهل بطبيعة المرأة وعواطفها. أخيراً أراد أفلاطون في الجمهورية أن يخرج على نظام الدولة كما آمن به الإغريق القدامى ولذا فشل في إقامة هذه المدينة الفاضلة كواقع على مسرح الحياة السياسية.

لذلك ما زالت توجّه إليه الانتقادات حتى يومنا الحاضر.

١ ـ السـياسة :

في مدينته الفاضلة (الجمهورية يذهب أفلاطون إلى تجميد الفكر بشكل جعل الدولة محكومة من قِبل رجال الفكر والحكمة.

يسمّي البعض هذا نظام دولة الفكر، ويسمّيه البعض الآخر بالأرستقراطية الفكرية وكذلك يسمّى بحكم الفكر.

وبعد أن مجّد أفلاطون دور الفكر في «الجمهورية» في كتابه «السياسة» يرفع استبداد الفكر إلى الذروة ثم يهوي به، ممهّداً بذلك للنظام القائم على القانون في كتابه «القوانين». لمّا كانت السياسة هي فن تربية الأفراد في حياة جماعية مشتركة، أو العناية بشؤون الجماعة، أو هي فن حكم الأفراد برضائهم، فأفلاطون من هذا المنطلق يرى أن السياسي هو العارف بهذا الفن.

قلنا بأن أفلاطون كان قد مجّد الفكر ورفع من شأنه سواء أكان ذلك في الجمهورية أو في السياسة. ففي السياسة يتساءل عن أهمية القانون حيث إنه يرى بأن الفيلسوف قادر بما يملكه من علم ومعرفة على تفهّم الأمور السياسية على إصدار الأوامر والحلول المتطلبة لكل حالة من الحالات التي يستوجب لها الأمر تنظيماً.

وبما أن الحكم مقتصر على فئة محدودة من الناس هم الفلاسفة وأهل المعرفة. ومنهم الأفراد أو عدم رضائهم لا ينال من شرعية السلطة، لأن السلطة ستكون بيد الفلاسفة والحكماء، وطريقة الحكم ستكون بالتبعية عاقلة وحكيمة ومن ثم فهي ملزم للأفراد، وهنا يرى أفلاطون بأن هذا الحكم هو أسلم صور الحكم، وهو وحده الحكم الحقيقي حيث نجد الحكّام متمكّنين من العلم. وسواء في ذلك أحكموا القانون أم بغير القانون، سواء رضي رعاياهم أم لم يرضوا.

وعلى الرغم من ذهاب أفلاطون إلى أن إرضاء أو عدم إرضاء الناس لا يغيّر شيئاً من شرعية السلطة، فيبيّن لنا بأن أفلاطون كان مدركاً أن هناك وجهاً آخر لهذا الأمر ولذا نراه يفرّق بين مفهومين، مفهوم الحاكم الطاغية وبين الملك المستنير. حيث إن الطاغية يلجأ إلى القوة لفرض حكمه على شعب غير راضي عنه، أما الملك المستنير أو السياسي فإنه يملك الحكمة والقدرة الفنية على جعل حكمه. . . حكماً

مرغوباً فيه ومقبولاً لدى شعبه. وهنا أي في هذا الرأي نرى تشابهاً بين رأي أفلاطون ورأي أكزنيفون وهذا يعود لتأثرهما بأستاذهما سقراط.

كنّا قد بينّا في موضوع أنظمة الحكم في جمهورية أفلاطون، أن هذه الأنظمة تتولّد الواحدة من الأخرى وذلك بفعل تدخّل بعض العوامل المؤدية إلى ذلك.

أما في كتابه السياسة فإنه يذهب إلى تقسيم آخر، وهو الآتي:

أ ـ الدولة المثالية:

وهي الدولة التي يتزعمها الحاكم الفيلسوف. هذه الدولة هي شيئاً إلّهياً. وعلى هذا فهي من الكمال بحيث لا يتيسّر وجودها في هذه الدنيا.

«وهي تتميز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحاكم فيها للمعرفة، وبأن لا حاجة فيها للقانون»[1].

إن أفلاطون قد رأى في دولته الثالثة (الجمهورية) النظام الأكمل والأمثل، إلا أنه قد تراجع بعدئذ وبدأ في النزول إلى الواقع. لكن هذا التراجع لا يعني أن أفلاطون غضّ النظر عن هذه الدولة بل استمر وحتى نهاية حياته يعتقد بأنه متى وجد الفيلسوف فيمكن حينئذ قيام مثل هذه الدولة.

ب ـ الدولة الزمنية:

فهي على ستة أشكال: الثلاثة الأولى تتقيد بالقانون، أما الثلاثة الثانية فلا تتقيد به.

١ ـ حكم الفرد (الملك المستنير).
٢ ـ حكم الأقلية الأرستقراطية.
٣ ـ حكم الديمقراطية المعتدلة.
٤ ـ حكم الفرد الطاغية.

---

(١) جورج سبايين: تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة الروسي، ص ١٠.

٥ ـ حكم الأقلية الأوليجارشية.
٦ ـ حكم الديمقراطية المتطرّفة (حكم الغوغاء).

والواقع أن هذه الأشكال الستة لا تعدو كونها ثلاثة أنظمة وهي الأشكال التقليدية لنظام الحكم. إن الحكم الفردي، الحكم الأرستقراطي (القلّة) وحكم المجموع أو الديمقراطية لكن أفلاطون يذهب إلى إمكانية النظر إلى نظام الحكم الواحد من زاويتين، زاوية صلاحه أو زاوية فساده. فإن كان حكم الفرد صالحاً فهو حكم المستنير، وإن كان فاسداً فهو حكم الفرد الطاغية.

لقد أدرك أفلاطون بأن إيجاد الحاكم الفيلسوف ذلك الفرد الذي يكون في مصاف الملائكة لشيء مستحيل إن لم يكن مستحيلاً، لأن الفرد ميّال بطبعه إلى الاستبداد.

وفي الخاتمة يمكننا أن نقول بأن أفلاطون في السياسة يرفع استبداد الفكر إلى الذروة ثم يهوي به ممهّداً في ذلك النظام القائم على القانون في مؤلفه القوانين.

٢ ـ القوانين (مدينة القوانين):

لقد حلّ القانون محل العقل والحكمة، هذه هي النتيجة التي وصل إليها أفلاطون في شيخوخته. والفاصل الزمني بين كتاب الجمهورية والقوانين هو حوالي ثلاثين سنة. هي الخبرة التي اكتسبها خلال هذه المدة جعلته يعدل رأيه؟ أم الصدمات التي تلقاها في حياته السبب في تغيّر أفكاره؟ أو اتّزان الشيخوخة والنزول إلى عالم الواقع؟ أم هذه العوامل جميعاً وراء هذا التعديل؟

ولكن في الواقع والمرجع أن السبب في التغيّر يعود إلى عدة عوامل مرتبطة الواحد بالآخر أدّت لهذه النتيجة.

في مؤلفه القوانين لم يحاول أفلاطون، أن يصف أو يضع قواعد لدولة مثالية، بل وضع القواعد التي يمكن إيجادها في الحياة العملية. وفي دولة القوانين كان أفلاطون أكثر تمسكاً بالدين ممّا كان عليه في حياته. وفي ذلك ذهب لحدّ القول بأن القوانين هي من مصدر إلّهي. وكذلك دعى لمحاربة الإلحاد ومعاقبته بكل شدّة.

وأما فيما يتعلق بالشيوعية وعلى الرغم من أنه يذهب في القوانين إلى اعتبارها نظاماً مثالياً إلا أنه يقرّ ويعترف بعدم إمكانية الأخذ بها. لذلك نراه يؤيّد الملكية ويُبيح التملّك وكذلك قيم الطبقات الاجتماعية منطلقاً من فكرة الثروة.

وكذلك دعى لإلغاء فكرة شيوع المرأة والزواج أساساً اجتماعياً للعائلة، هذا يعني أن أفلاطون أدرك أن الحياة الإنسانية لا يمكن لها أن ترتضي إلا بالمنطقي. وإلغاء شيوع المرأة هذا يعني أن أفلاطون قد أعاد الإنسان إلى إنسانيته.

بالرغم من عدول أفلاطون عن الشيوعية في القوانين. ولكن ذهب إلى أكثر من ذلك فقد قيّم دولته على أُسس جديدة مختلفة كل الإختلاف للأسس التي أقام عليها مدينته الخيالية في الجمهورية.

حدّد أفلاطون عدد المواطنين في مدينة القوانين بـ(٥٠٤٠) مواطن، (توصل إلى هذا العدد بعملية الضرب التالية: ١ × ١ × ٢ × ٣ × ٤ × ٥ × ٦ × ٧ = ٥٠٤٠) وأقرّ لهم حقّ التملّك ووزّع عليهم الأرض بالتساوي ولكن لا يمكن لهم التصرّف بها. لأنه يجب عليهم أن ينظروا للأرض وكأنها مُلكاً للدولة، ولذلك يجب المحافظة عليها والعناية بها أكثر من عناية الأم بطفلها.

كما هو ملاحظ بأن أفلاطون أقام دولته في مدينة القوانين على الملكية ولكن لا يجوز للفرد بأيّ شكل من الأشكال أن يحصل على ما يزيد على أربعة أمثال حصته الأصلية (أي قيمة الأرض)، وكذلك حرّم الدين (الاقتراض) بالفائدة، وكذلك منع المواطنين من القيام بالأعمال التجارية والصناعية من أجل الربح، لأن هذا الأمر يجب أن يكون متروك للأجانب. أما بالنسبة لِفلاحة الأرض فهذا الأمر يعود للعبيد. ومن هنا يمكننا القول بأن عدد سكان المدينة في الواقع كان أكثر بكثير مما ذكر أفلاطون أي ٥٠٤٠.

أما بالنسبة للزواج والعائلة، وبالرغم من أنه لم يعد قائم على تعدّد الزوجات. ولكن مراسيم الزواج يجب أن تتمّ بعد استشارة الدولة. وكذلك فرض أفلاطون عقوبات على الرجال الذين بلغوا سنّ الخامسة والثلاثين ولم يتزوجوا. تبريره لهذا في حال تزوّج الرجل بعد هذا السنّ ينجب أطفالاً غير صحيحين.

عند دراستنا لكتاب الجمهورية رأينا أفلاطون يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات: المُنتجين المحاربين، ثم طبقة الحكّام الفلاسفة، وكما هو معروف بأن طبقة المُنتجين لا تملك الحق بالانتقال إلى الطبقتين الأُخريين. وكذلك لم تملك حقّ المشاركة في الحياة السياسية، ولم تشترك في المنهج التعليمي.

ولكن في القوانين ذهب أفلاطون على العكس تماماً مما ذهب إليه في الجمهورية. حيث قال بأن جميع الطبقات لها الحق أن تشارك في الأعمال السياسية، والتعليم هو من حق الجميع. أي أنه وسّع قاعدة المجتمع السياسي وإشراك الجميع في إدارة شؤون الدولة. لأن التعليم كذلك يؤهلهم لتفهّم قوانين المدينة ومعرفة أصولها. وبما أن أفلاطون قسم الأرض بين المواطنين وأقرّ مبدأ عدم تملّك الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف حصة الشخص في الأرض، كان يرمي من وراء هذا القضاء على التفاوت. ولكن أفلاطون عاد وقسم المجتمع على أساس الثروة إلى أربع طبقات. الطبقة الأولى: هي طبقة الدنيا، أفرادها يجب أن يملكوا من الأموال المنقولة معدل قيمة نصيبهم في الأرض. الطبقة الثانية: يملك أفرادها أقل من ضعفي حصتهم في الأرض، أما الطبقة الثالثة: يملك أفرادها ثلاث أضعاف حصتهم في الأرض، أما الطبقة الرابعة: يملك أفرادها أربعة أضعاف. وفي حال زيادة الثروة عن هذا يجب على صاحبها أن يتنازل عن الزائد للدولة.

أ ـ النظام المختلط لمدينة القوانين:

قلنا سابقاً بأن نظام الحكم الذي نادى به أفلاطون في مؤلفه القوانين يعتبر تطوراً، بل تغييراً لما أتى عليه في مدينته الخيالية الجمهورية. وهذا يعود لعدة عوامل أدّت بالفيلسوف لتعديل رأيه، لأن برأي أفلاطون هذا هو النظام الممكن تطبيقه في الحياة. وقد اعتبر أفلاطون أن الملكية تقوم على مبدأ السلطة بينما تمتاز الثانية بكونها نظام يقوم على مبدأ الحرية. وفي حال تمكننا الجمع بينهما لأمكن إيجاد النظام الأكثر انسجاماً مع طبيعة الأشياء لأجل تحقيق الاستقرار. والغاية من الأخذ بمبادىء من النظامين هو الخروج بنظام مختلط الذي يسمّيه البعض بالنظام الأرستقراطي، أو نظام الجمهورية الثانية، أو نظام دولة القوانين.

تقوم دولة القوانين على وجود ثلاث هيئات هي: المؤتمر العام ثم المجلس وأخيراً القضاة أو الحكّام.

١ ـ المؤتمر العام:

يشترك فيه جميع الطبقات أي الطبقات الأربع ولكن حضور الجلسات كان مقتصراً فقط على الطبقتين العلويتين وقد فرض أفلاطون غرامة مالية على مَن لا يحضر جلسات المؤتمر من أفراد هاتين الطبقتين. هذا المؤتمر السلطة التشريعية. والغاية من وراء فرض الغرامة المالية أو إجبار طبقة الأغنياء على حضور جلسات المؤتمر العام ليس فقط ليكون صوتها مسموع بل حتى تستطيع السيطرة على أعمال هذا المؤتمر.

ومن هنا نرى الخروج على مبدأ المساواة ونزعة الأغنياء للسيطرة على الفقراء وكذلك شُهرة الأغنياء على حساب الفقراء.

٢ ـ المجلس:

مؤلف من (٣٦٠) عضواً. هنا اتبع أفلاطون مبدأ المساواة في تركيب المجلس، حيث إن المقاعد قسِّمت بالتساوي بين الطبقات الأربع أي (٩٠) عضواً عن كل طبقة. طبعاً هذا التقسيم كان يعجب طبقة الأغنياء لأنهم أقل بكثير من طبقة الفقراء. وهنا كذلك فرضت غرامة مالية على غير المصوّتين في المجلس من أعضاء الطبقات العليا. كل طبقة كانت تختار من بين أعضائها (١٨) عضواً والنصف يتم اختياره عن طريق القرعة. والمجلس ينقسم إلى اثني عشر قسماً وكل قسم يتكوّن من ٣٠ عضواً، وهذه الأقسام كانت تتناوب الحكم شهرياً. ويمكن اعتبار المجلس بمثابة السلطة التنفيذية.

٣ ـ هيئة الحكّام والقضاة:

كانت توجد هيئات عديدة ومختلفة المهمات والاختصاصات الموكولة إليها مثلاً هيئة الحرّاس على القوانين. عدد أعضائها (٣٧) عضواً، وكانوا ينتخبون على

ثلاث مراحل من قِبَل المؤتمر العام. مثلاً في الاقتراع الأول ينتخب (٣٠٠) عضو، وفي الثاني ينتخب مئة من أصل (٣٠٠)، وفي الثالث يتم اختيار (٣٧) من أصل (١٠٠) عضو، والمهمة الأساسية عندهم كانت المحافظة على تطبيق القوانين وجداول الانتخابات. بالإضافة إلى هيئة الحرّاس كان يوجد مجلس أعلى يتشكّل من أقدم اثني عشر حاكماً (أي حارساً) مهمته المحافظة على أحكام الدستور وكذلك القوانين الأساسية للدولة.

أما القضاة المكلّفون بالأمور المدنية والجنائية. فيتمّ اختيارهم عن طريق القرعة. إن الطريقة التي أقام عليها أفلاطون الهيئات الرئيسية الحاكمة في الدولة. يمكننا أن نقول بدون تردّد بأن أفلاطون حاول إقامة هيئات في دولة القوانين على النمط الذي كان موجوداً في أثينا.

ب ـ التعليم والدين:

نستطيع أن نقول بأن نظام التعليم الذي وضعه أفلاطون في الجمهورية كذلك أخذ به في مدينة القوانين مع إجراء بعض التعديلات وهي: كما هو معروف لنا بأن أفلاطون قد اقتصر التعليم في الجمهورية على أبناء طبقتي الحكّام والجند. بينما نجده في مدينة القوانين يغيّر رأيه ليجعل العلم عامّاً وشاملاً لجميع أفراد المجتمع. وهذا التغيير يعتبر في الواقع توسيع القاعدة السياسية للمجتمع. أي إشراك جميع المواطنين في منهاجه التعليمي.

وأهم التغيّرات التي أدخلها أفلاطون في القوانين ما يلي:

- بذل عناية أكثر في تنظيم التعليم، وبما أن الدولة لم تعد معهداً للتعليم اضطر إلى النظر في تنسيق نظام التعليم مع سائر نظم الحكومة. أما عن التغيّر الأول فنحن نلاحظ عمله على وضع نوع من المدارس المنظّمة العامّة، يقوم فيه معلّمون بالأجْر بتدريس منهج مفصّل كامل يشمل المرحلتين الأولية والثانوية. أما عن علاقة هذا النظام بالدولة فإنه يجعل الموظف الذي يتولى أمور المدارس، رئيساً لجميع الموظفين. وهنا نرى بأن نظرية التعليم في القوانين، على عكس ما كانت عليه في الجمهورية (هي نظرية لنظام خاص بمعاهد التعليم).

ـ قلنا فيما سبق بأن أفلاطون قد اهتم بالدين في مؤلفه «القوانين» أكثر من اهتمامه به في أيّ وقت مضى من حياته. وقد ذهب إلى أن الدين يجب أن يخضع لتنظيم ورقابة الدولة ثم إن الدولة بما أنها هي القائمة بأمر تنظيم الدين فإنه يحرّم أيّ نوع من العبادات الخاصة. أما الشعائر الدينية فلا تتمّ إلا في معابد عامّة للجميع تشرف عليها الدولة وهذه الشعائر تتمّ على يد كَهَنَة مرخّص لهم من الدولة بذلك.

أما بالنسبة للإلحاد فقد ذهب أفلاطون إلى وجوب معاقبته. والعقاب يكون السجن، بل حتى الإعدام في بعض الحالات.

نظرة في فلسفة أفلاطون:

إن رأي أفلاطون في الله والطبيعة وفي النفس ورأيه في الأخلاق وفي الدولة وفي الفن، كل هذه فروع مستنبطة من نظرية المُثُل (ideas) التي لم تكن ثمرة أفلاطونية مباشرة، بل هي مزيج من الفلسفة الإيلية وفلسفة سقراط اجتمع في ذهن أفلاطون إلى لون جديد من الفلسفة مطبوع بطابعه، وأساس التفريق بين العقل والحسّ. وحتى هذا التفريق بين العنصرين لم يكن من خلق أفلاطون إنما بدأ منذ ظهور المدارس الفلسفية التي سبقت أفلاطون، وهذه المدارس ذهبت إلى حدّ القول إلى أن الحقيقة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس غاشّة خادعة، ولكن السوفسطائية التي جاءت بعد المدرسة الإيلية اعترضت على نبذ الحواس وإنكارها، وحاولت جاهدة القضاء على الحدّ الفاصل بين العقل والحسّ، واعتبرت أن المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس هي علم، ولكي لا تنتشر الأفكار السوفسطائية ويتّسع نطاقها تصدّى لهم سقراط ثم أفلاطون، ودحضها ما زعمته السوفسطائية: فأنكرا أن تكون الحواس وسيلة للعلم الصحيح، وذهبا إلى أن المعرفة عبارة عن الإدراكات الكلية، وهذه من تحصيل العقل وحده، ثم أضاف أفلاطون أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريقة يسلكها العقل في التفكير فحسب، بل إنها تمثّل حقائق خارجية موجودة بالفعل، فنشأت بذلك نظرية المُثُل.

وهنا لا بدّ لكل نظام فلسفي من فكرة رئيسية تكون محوره، ويمكن أن يُفسّر بها كل ظواهر الكون على اختلاف أنواعها، بحيث توضّح بدون أيّ غموض كيف

نشأ هذا العالم. فهل استطاع أفلاطون أن يفسّر بالمُثُل ـ وهي أساس نظامه الفلسفي ـ هذا العالم الموجود الذي نراه ونلمسه؟ وهل هذه المُثُل تشرح نفسها بنفسها؟

إذاً هل كانت نظرية المُثُل التي هي أساس النظام الأفلاطوني كفيلة بشرح العالم من جهة، وشرح نفسها من جهة أخرى:

١ ـ هذا العالم الذي نعيش فيه مليء بالأشياء كأنواع الحيوان والجماد، فما علاقة هذه الأشياء بأصلِ الكون، أي المُثُل؟ يقول أفلاطون: إن الأشياء صور للمُثُل، فمثال الإنسان مثلاً نموذج يحتذيه أفراد الإنسان، ويحاولون تقليده ما استطاعوا. ولكن هذا برأينا لا يدلّ على شيء، فلماذا إذاً وُجدت هذه الصور؟ وكيف نشأت؟ إذاً لا بدّ أن يكون لوجود هذه الأشياء سبب، ولا بدّ أن يكون السبب في طبيعة المُثُل لا خارجاً عنها، أي توجد فيها قوة باطنية تدفعها لتصوير نفسها في الأشياء، رغبة منها في تكرار صورتها، بهذا وحده نستطيع أن نعلّل وجود هذه الأشياء من المُثُل. ولكن أفلاطون لا يعترف بأن في المُثُل هذه الضرورة إلى تكرار نفسها، فقد قال بأنها هي وحدها الحقيقة، وأنها أوجدت نفسها بنفسها، ووجودها لا يعتمد على شيء آخر، وهي لا تحتاج شيئاً.

ولكن هنا لا بدّ لنا من التساؤل لماذا جاوزت حدود نفسها إلى المادة تطبع عليها صورها؟ لماذا لم تكتفي بنفسها وهي الحقيقة الكاملة التي لا ينقضها شيء؟

لذلك انطلاقاً من رغبتها في تكرير نفسها وشعوراً منها بنقص أرادت أن تعوّض عنه بأشياء طبعتها على غرارها. وتداركاً للخطأ، أو بالأحرى الهروب إلى الأمام قال أفلاطون، إن الإلّه، وراء المُثُل والمادة معاً، فهو يصوغ المادة على نموذج المُثُل، وبذلك تكون عالم الأشياء، وفي هذا نرى أنه دليل قاطع على أن المُثُل عاجزة وحدها عن التعليل.

ولو كانت المُثُل التي نادى بها أفلاطون هي الحقيقة النهائية المجرّدة، هذا يعني أنه يجب أن يكون الكون بأسره صادراً عنها متفرّعاً عنها، لا يشذّ عنه شيء واحد.

وكذلك رأينا أنه أدخل المادة، فقال إن هناك المُثُل من ناحية، والمادة من ناحية أخرى، والإله فوقهما، هذا يعني أن الإله والمادة لم ينشأ من المُثُل، بل وجدا إلى جانبها منذ الأزل.

ولعلّ هذه الأثينية قد نشأت من الفصل التام بين الحسّ والعقل، فقد فرّق بينهما أفلاطون، على أساس أنه لا توجد بينهما أيّ علاقة، لذلك رأينا أنه تعذّر عليه فيما بعد أن يملأ هذه الهوّة التي أوجدها بنفسه بين العنصرين.

٢ ـ هل يمكن للمُثُل أن تعلّل نفسها بنفسها؟ بعبارة أخرى، هل نجدها جميعاً موجودة بالضرورة، وأن العقل لا يمكن أن يتصوّر العالم بدونها؟ ولو استعرضنا الإدراكات الكلية التي في أدهاننا (برأي أفلاطون كالمُثُل) ـ فهل كل إدراك كلّي في الذهن ضرورة لا يستقيم العقل بغيرها؟ مثلاً ٢ + ٢ = ٤، ضرورة عقلية لا بدّ منها، إذا نحن أقمنا الدليل على أن كل إدراك كلّي له هذه الحقيقة الضرورية، والظن بإمكان عدم وجودها يكون تناقضاً يهدم نفسه بنفسه.

نجد أفلاطون يقول: إن أساس المُثُل كلها ومصدرها إنما هو مثال الخير، هذا يعني برأيه أنه يتضمن بقية المُثُل؟ بعبارة أخرى يجب أن نستنتج المُثُل كلها من مثال الخير ولو سلّمنا مع أفلاطون بوجود مثال الخير هذا طبعاً يستلزم التسليم بوجود المُثُل الأخرى، فهل نستطيع أن نقول أن مثال الخير يستلزم حتماً مثال البياض، أو لا نستطيع أن نذكر أحدهما إلا إذا ذكرنا الآخر؟ طبعاً لا. ولو قمنا بتحليل عنصر الخير كيفما شئنا فلن نجد فيه عنصر البياض.

وكذلك يمكننا أن نفكر في مثال الخير دون أن يطوف في عقلنا أدنى طائف للبياض. من هذا يتّضح أن المُثُل لا يستلزم بعضها بعضاً بحكم الضرورة، وخلاصة القول إن المُثُل لا تستطيع أن تفسّر نفسها بنفسها. وهذا ما يثبت لنا أن فلسفة أفلاطون لم تستطع أن تفسّر لنا العالم، ولم تفسّر لنا نفسها، فكان على تلميذه أرسطو أن يقوِّم هذا الإعوجاج ويُصلح هذا الخطأ الذي وقع فيه أستاذه.

* * *

الفصل الخامس

أرسطو: (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م.):

ولئن قال الناس في أفلاطون أنه المفكّر السياسيِ الأكبر، فقد قالوا عن تلميذه أرسطو أنه فتح في علم السياسة، في علم الدولة فتحاً جديداً. وإن جاز لنا أن نقول عن فيلسوف من الفلاسفة رغم قِدَم عهده أنه فيلسوف خالد ملائم لكل زمان ومكان فلا نجد خيراً من أرسطو.

ولذا هذا الفيلسوف في ستاجيرا بشبه جزيرة كالسيديسيا، هاجر إلى أثينا وهو في الثامنة عشرة من عمره. والتحق بأكاديمية أفلاطون وبقي ملازماً لأفلاطون مدة عشرين عاماً، أي حتى وفاة أفلاطون سنة ٣٤٧ ق.م..

مما لا شك فيه أن أرسطو كان أعظم وأنبغ مَن تتلمذ على يد أفلاطون، بل ربما كان أعظم الفلاسفة والمفكّرين الذين عرفتهم البشرية منذ أقدم العصور التاريخية، وقد كان أفلاطون يسمّيه بالعقل وذلك بسبب حبّه للمطالعة، المتواصلة. وقد كان أفلاطون يشعر نحوه في بعض الأحيان بشيء من النفور ويأخذ عليه فكرة المدقّق بإسراف، وكأن أفلاطون كان يتنبأ بأن تلميذه اليوم خصمه العقلي في الغد.

وقد صحّت نبؤة أفلاطون حيث يمكن القول بأنه رغماً من تأثّر أرسطو الواضح به، لم يتورع من انتقاده ومهاجمته بعنف وشدّة.

وكان أول منتقدي منهج أفلاطون القياسي، وأول من بيّن أنه لا يصحّ افتراض التشابه بين الفرد والدولة. ونبّه إلى أن الدولة والفرد لا يختلفان من حيث الكمّ فحسب، بل يختلفان أيضاً من حيث النوع.

نستطيع أن نقول أنّ على رأس التناقض الموجود بين أفلاطون وأرسطو هو أن الأول كان مثالياً وكانت آراءه خيالية ومؤلفه الجمهورية لخير دليل على هذا الإغراق في الخيال. وبينما نجد أرسطو واقعياً بانياً آراءه على المشاهدة والتحليل للظواهر. وهذا لا يعني بأن أرسطو «لا يعترف بالقانون الطبيعي والمثالية الأخلاقية وبأنهما يسموان فوق العقل..» بل كان أرسطو مع إيمانه بالمثالية، يميّز بين نوعين من المثالية، المثالية المطلقة الخيالية والمثالية النسبية الممكنة التحقيق. ويدعو إلى أن نقنع بمثالية غير كاملة ولكنها يمكن أن توجد في عالم الواقع بدلاً من البحث وراء الكمال المطلق الذي لن يتحقّق أبداً.

١ ـ مؤلفات أرسطو:

كتب أرسطو العديد من المؤلفات وفي صنوف المعرفة المختلفة حتى يقال أنها بلغت حوالي أربعمائة مؤلف. أهمها هو كتاب «السياسة»، وكتاب «الدساتير».

وفي دراسته لدستور أثينا فهو يبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم في أثينا ثم دراسة تحليلية للنظم الموجودة ثم يقسم أجهزة الدولة وسلطاتها إلى ثلاثة أقسام. أما في مؤلفه السياسة يبحث فيه عن الدولة ومقوّماتها... الأُسرة والرقّ. أشكال أنظمة الحكم.

لمّا كان علم السياسة عند أرسطو هو علم الدولة أو علم الدستور فيتصدّر هذا العلم عند أرسطو الصدارة، لأن أيّ نشاط في الدولة لا بدّ وأن يكون خاضعاً بشكل أو بآخر للسياسة.

في مؤلفه السياسة أرسطو يقول: «بأن الغرض من العلوم والفنون هو الخير». وأول الخيرات يجب أن يكون الموضوع الأعلى للعلوم جميعها، وهذا العلم إنما هو السياسة، فالخير في السياسة إنما هو العدل، وبعبارة أخرى المنفعة العامة. ومن هذا

نستطيع أن نقول، أن أرسطو تأمل العلوم جميعاً وتبين له أن أسمى تلك العلوم هو علم السياسة حيث يتوقف على إعداد المواطن الإعداد الصالح، وسعادة المجموع. فالعلم الذي يكون مجال اختصاصه المجموع بكامله أهم من العلوم الأخرى، وبالتالي فالاهتمام به يجب أن يكون بالغاً لأهميته لسعادة المجموع.

إن المعرفة السياسية عند أفلاطون لم تتجاوز حدود المحاورات المطبوعة بطابع التشويش لأنها استندت على العقل دون محاولة النظر إلى الواقع، ولكن أرسطو قلب الأمر رأساً على عقب ليطبع هذه المعرفة بصفة العلم، لقد استند على دراسة الظواهر السياسية ثم العمل على تحليلها كي يصل بواسطة العقل إلى القوانيْن التي تحكم هذه الظواهر. وعلى ذلك نستطيع أن نقول بأن أرسطو قد غيّر موازين المعرفة السياسية عندما نقلها من مجال العقل إلى مجال العلم.

إن الآراء التي نادى بها أرسطو في هذا الصدد لهي من الدقّة والواقعية بحيث يذهب جميع الكتّاب إلى اعتباره مؤسّس علم السياسة، إن قسماً من آرائه لا زالت قائمة حتى يومنا هذا. وهي عند حدوث ظاهرة سياسية معينة تحاول معرفة جذورها وتقارن وتدرس الاختلافات ثم تحاول بعد ذلك مستخدمين العقل إلى وضع قاعدة نسير بموجبها، إن هذا لا ينطبق في الواقع على ما ذهب إليه أرسطو حين بيّن بأنه في دراستنا للعناصر المكوّنة للدولة نتمكّن أن نعرف بدقة الاختلاف بين هذه العناصر، وبعد ذلك بالإمكان أن نضع لها بعض المبادىء العلمية.

٢ ـ نشوء الدولة:

يرجع أرسطو نشوء الدولة إلى الحالة الطبيعية، أي إن الحالة أملت على شخصين من جنسين مختلفين أن يجتمعا. . الاجتماع من أجل الإنجاب لأنه ليس في هذا شيء من التحكّم، ففي الإنسان كما في الحيوانات، وكذلك في النباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلف بعده موجوداً على صورته.

ومن اجتماع عدّة أُسس تكوّنت القرية، وعلى ذلك فالدولة إذن ضرورة طبيعية لوجود الفرد وتكوّنت من اجتماع عدّة قرى. . . أما الاكتفاء الذاتي فلا يمكن أن يتحقّق إلا داخل نطاق الدولة.

ومما تقدم يستخلص أرسطو النتيجة التالية:

الدولة عمل من أعمال الطبيعة، وإن الإنسان كائن (حيوان) اجتماعي.

فكرة أرسطو عن الدولة تخالف ما ذهب إليه أفلاطون من أن الدولة لم تظهر إلا لكون الإنسان ليس عنده قدرة على أن يحقّق لنفسه الاكتفاء الذاتي، وبالتالي فاجتماع الأفراد وظهور الدولة لم يكن إلا كنتيجة منطقية للحاجات البشرية المادية المتعددة، كما أن فكرة أرسطو تخالف مذهب السفسطائيين الذي ذهبوا إلى أن الدولة تقوم على عقد تمّ بين الأفراد لإنهاء حالة الطبيعة التي كانت سائدة من قبل.

يذهب أرسطو إلى أن الدولة سابقة على الفرد لأن الدولة هي الكل وما الفرد إلا الجزء والكل سابق على الجزء. فلو نظرنا إلى جسم الإنسان لرأينا أن جميع الأعضاء المكوّنة له متصلة بالجسم فلا يمكن أن نرى يداً مستقلة عن الجسم الإنساني، وكذلك الحال بالنسبة للفرد فلا يمكن لنا أن نتصور كماله ونضوجه خارج نطاق الدولة فالكل إذن سابق على الجزء.

٣ ـ المُثُل العليا للدولة عند أرسطو:

من دراستنا لمؤلفات أرسطو نستطيع أن نستخلص ـ ما يلي باعتباره المُثُل العليا للدولة:

أ ـ أفلاطون اعتبر الدولة وحدة حيّة كاملة ومطلقة. ولكن أرسطو يخالفه الرأي ويذهب إلى أن الدولة لا يمكن أن تكون وحدة حيّة أو حقيقة إنما تتألف من مجموعة من الأفراد يختلفون اختلافاً ظاهرياً فيما بينهم، إن التمسك بفكرة الوحدة المطلقة معناه القضاء على الدولة حيث إنه يعود بها إلى الوراء أي المراحل التي تخطّاها المجتمع البشري للوصول إلى الدولة. أي أنه يؤول (يعود) بالدولة إلى العائلة ومن العائلة إلى الفرد، وفي ذلك القضاء على الدولة.

والدولة لا تتكوّن إلا من عناصر مختلفة ومتباينة فإن أردنا أن نحقّق وحدة الدولة فعلينا أن نرتب هذه العناصر المختلفة لا أن نذهب إلى إزالتها.

أقام أفلاطون شيوع المال وشيوع المرأة كفكرة مساهمة في تحقيق وحدة الدولة. إن أردنا تحقيق الوحدة في الدولة فلا يجب أن يكون ذلك منطلقاً من الشروط المادية للحياة حيث إن ذلك لن يكون إلا عملاً سطحياً، بل ومن أجل تحقيق هذه الوحدة يجب أن يكون في ميدان آخر ألا وهو العادات، القانون، الثقافة، بهذا نستطيع أن نحقّق وحدة الدولة (هنا الخلاف جوهري بين فكرة أرسطو وأفلاطون).

إقامة الملكية المشتركة عند أرسطو يعني إفساد نظام الملكية من أساسه، ففي الملكية الفردية يبذل الشخص مجهوداً أكبر ويعتني أكثر ولكن في حالة كون الملكية عامة مشتركة فسيحاول الفرد أن يتخلص من المسؤولية، مسؤولية العناية.

أما فيما يتعلق الأمر بموضوع العائلة فيرى أرسطو أن الأسرة هي ضرورية وشيء حتمي، فإزالة نظام الأسرة إضافة إلى ما ينتج عنه من انتهاك ففيه ضياع للعاطفة التي يعتبرها أرسطو ضرورية.

ويذهب أرسطو إلى أن «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف ولكن لا وجود لهما في جمهورية أفلاطون». فإذن الأسرة ونظام الملكية يدفعان المرء إلى السعي والعمل.

إن هذه الوحدة، وحدة الدولة لا يمكن أن نحقّق الغاية منها أو نصل إليها إن لم يكن عدالة وصداقة. في موضوع العدالة، يرى أرسطو أن كل فرد يجب أن ينال ما يستحق، بمقابل ما يعطي.

وأرسطو كان يفرّق بين نوعين من العدالة ـ عدالة توزيع، وعدالة أجر وأتعاب (أو عدالة تعادل). ففي نظام المقايضة ما نعطي يجب أن يعادل ما نأخذ، والأموال لم يكن لها في حدّ ذاتها أية قيمة محدّدة وأن هذه القيمة لم تتحدّد إلا بتدخّل الإنسان.

إن العدالة لا يمكن أن تُغني عن الصداقة ولو تمتع جميع الناس بالعدل. فالصداقة لازمة للعدالة حيث إن صداقة الفضيلة (وليس صداقة المنفعة أو

صداقة اللذّة) هي التي تبعث الدفء في العدالة.

ب ـ أما المثل الأعلى الثاني عند أرسطو فهو: **مبدأ سيادة القانون**

كما هو معروف أفلاطون اعتبر السلطة ظاهرة فردية متصلة بشخص الحاكم. يمارسها الحاكم باعتبارها مرتبطة به، فما يمتع به الحاكم من علم ومعرفة هو الأساس في مباشرتها، فإذن هي مطلقة ولمّا كان العقل يسمو على القانون فلا يمكن تقيّد الحاكم بالقانون.

ولكن أرسطو يخالف أستاذه، فيذهب إلى أن السلطة لمّا كانت منبثقة عن الجماعة فلا يمكن أن تكون إلا للقانون، وللقانون وحده دون شخص الحاكم، مهما كان متّصفاً بالعقل والحكمة فلا يمكن أن يكون معصوماً عن الوقوع في الخطأ. فمبدأ سيادة القانون عند أرسطو ليس مجرد ضرورة بل شرط أساسي لصلاحية النظام السياسي.

والقانون لا يعرف الشهوات أي العقل المجرد عن الهوى. ولمّا كان القانون طابعاً مجرداً فيجب أن يكون هو السائد لأن الإنسان مهما بلغ من الكمال والفضيلة فلا يمكن أن يتجرّد عن أهواءه وانطلاقاً من هذا المبدأ يرى أرسطو أن يوكل أمر وضع القوانين إلى الشعب وعدم إعطاء الحاكم هذه السلطة، وذلك لأن الشهوات تعمي أكثر الناس استقامة.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن كان أفلاطون مثالياً ومثاليته هي المثالية اللاقانونية، فإن أرسطو كان مثالياً هو الآخر ومثاليته هي المثالية القانونية.

جـ ـ الحرية يجب أن نقول بأن أرسطو لم يذهب إلى المناداة بالحرية والمساواة بين جميع الناس، كما قد يخيّل إلى البعض من هذا العنوان، فالحرية التي تكلّم عنها هي ليست الحرية الطبيعية والمساواة التي نادى بها هي ليست كذلك المساواة الطبيعة بين الأفراد.

المواطن عند أرسطو يحدّد بمساهمته ومشاركته في الحياة العامة للدولة. فالمواطن لا يكون مواطناً بحمل الإقامة وحدها، فهو مَن يشارك في الحياة العامّة

والمتمتّع بالاستقلال الاقتصادي/. وأهمية الاستقلال الاقتصادي أنها تتيح للفرد الوقت الكافي للمشاركة في جمعية المواطنين، ولكي يتمكّن المواطن القيام بذلك فيجب أن يقوم بعمله مجموعة من العبيد، لكنه يحتفظ بسلطة إدارة أمواله.

وأما المرأة فهي ليست كالعبد ولكن إرادتها معلّقة بإرادة الرجل، وهذا هو الحال بالنسبة للطفل حيث لا يملك إرادة كاملة. وعلى هذا فإن أرسطو يقول بأن سلطة الرجل على شريكة حياته وسلطة الأب على أولاده تمارس بين أشخاص غير متساوين.

ولو خرجنا من النطاق العائلي إلى نطاق المجتمع، أو نطاق المواطنين نرى أن الأمر يختلف حيث إن هذه السلطة تمارس هنا بين أشخاص متساوين في قدرتهم وفضيلتهم.

والعلاقات في الدولة لا تقوم على نفس العلاقات التي تقوم في العائلة، فالحاكم والمحكوم أحراراً متساويين في الحقوق والواجبات تجمعهم رابطة السلطة. لما كان على المواطن أن يشارك ويساهم فعلياً في إدارة شؤون الدولة، ولا يشغل نفسه بتدبير أموره المعاشية، فإن أرسطو في تحديده للمواطنين يستبعد منهم الفلاحين والصنّاع والعمّال حيث إنهم ينصرفون إلى حاجاتهم اليومية. فالمواطن هو الفرد المتمتّع بالاستقلال الاقتصادي والمساهم في خدمة المصالح المشتركة للمجموع. إن الحرية التي ينادي بها أرسطو، هي في ظل نطاق القانون. فبما أن مبدأ سيادة القانون هو السائد في الدولة فعلى المواطن أن لا يخرج عن نطاقه، فالشعور بالحرية لا يتأتى إلى بسلوك طريق يتفق مع ما يذهب إليه القانون.

٤ ـ مبدأ فصل السلطات:

مبدأ الفصل بين السلطات نظرية ذات أهمية بالغة في علم السياسة يعود الفضل في البحث فيها إلى أرسطو.

توصل أرسطو أن للدولة ثلاث وظائف أو مهام وهي: وظيفة التشريع، وظيفة التنفيذ، وأخيراً وظيفة القضاء.

الأول هو الجميعة العمومية التي تتداول في الشؤون العامة، والثاني إنما هو هيئة الحكّام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية.

ومن هنا نستطيع القول بأن أرسطو حدّد بشكل واضح وظاهر السلطات في الدولة فقد بيّن بأن كل نظام سياسي يجبِ أن تتوافر فيه هذه السلطات.

فالسلطة التشريعية تقوم بوضع القواعد العامّة المنظّمة لحياة الجماعة، بينما السلطة التنفيذية تقوم بتنفيذ تلك القواعد والمبادىء، والسلطة القضائيـة يكون اختصاصها الفصل في المنازعات وإيقاع العقوبات. ويرى أرسطو بأن هذهِ السلطات لا يجب أن تركّز في يد واحدة إن أُريد للنظام السياسي أن يقوم بمهامه على الوجه المطلوب وعلى ذلك فيجب أن يقوم بكل وظيفة سلطة منفصلة عن الأخرى.

ومما تقدّم نستطيع أن نقول بأن أول مَن نادى بفكرة الفصل بين السلطات كان أرسطو وليس مونتسكيو الذي غيّر فيها بعض الشيء وأغفل أن ينبّه إلى أنها إنتاج أرسطو.

٥ ـ أرسطو والرقّ:

كان الإنسان في العصور الغابرة، وبل حتى وقت متأخر، ينظر إلى الرقّ باعتباره أمراً طبيعياً اقتضته طبيعة الحياة، وذهب سكان دول المدينة الإغريقية إلى اعتبار الرقيق العمود الفقري للنظام الاقتصادي للدولة.

جاء أرسطو مُحاوِلاً أن يفسّر نظام الرقّ الذي كان قائماً في عصره على أن الأمر قد انتهى به إلى مجرد تفسيره بل كذلك إلى تبريره. ذهب أرسطو إلى أن الطبيعة خلقت أناساً طبعتهم بطابع القيادة وآخرين أضفت عليهم العبودية والطاعة. فمنهم مَن وُلد حرّاً ومنهم مَن وُلِد عبداً. ويذهب أرسطو أبعد من ذلك عندما يعتبر الرقيق كالحيوانات الغرض منه خدمة الدولة.

على أن منفعة الحيوانات أو منفعة العبيد كأنها شيء واحد تقريباً. فإنهم يساعدونا بقِواهم المادية في قضاء حاجات المعيشة. لأن أجسام الناس الأحرار مغايرة

لأجسام العبيد لأن هؤلاء بقوة أجسامهم يستطيعون القيام بالأعمال الصعبة، ولكن أجسام أولئك غير صالحة لأن تحني قوامها المستقيم لتلك الأشغال الشاقة.

إن إنسان القرن العشرين لا يستطيع أن يهضم نظرية أرسطو عن الرقّ. ويتوجب علينا أن نقول بأنه لا يجب الحكم على آراء الأقدمين انطلاقاً من مفاهيم العصر..

والإنصاف يدعونا إلى الإشارة بأن أرسطو وعلى الرغم من ذهابه هذا المذهب فقد كان ينادي بضرورة معاملة الأرقّاء معاملة طيبة.

٦ ـ أنظمة الحكم عند أرسطو:

فرّق هذا الفيلسوف بين الدولة والحكومة، فالدولة هي وحدة اجتماعية وسياسية تتألف من جميع المواطنين هدفها تحقيق الاكتفاء الذاتي للمجموع، بينما الحكومة في الجهاز الذي يتولى إدارة شؤون الدولة والإشراف على الأعمال فيها.

ينطلق أرسطو في تقسيمه لأنظمة الحكم من معيارين أحدهما عددي (كمّي) والآخر كيفي (موضوعي). فيما يتعلق بالمعيار الأول (العددي) يقرر أرسطو أن السلطة قد تكون على ثلاثة صور، بيد فرد واحد أو بيد أقلية محددة أو بيد الأغلبية. وهي الأشكال التقليدية المعروفة لأنظمة الحكم وهي: الملكية.. الأرستقراطية.. الديمقراطية.

أما فيما يتعلق الأمر بالمعيار الموضوعي فإن أرسطو يميّز بين الحكومات من ناحية صلاحها أو فسادها فإن كان الهدف الذي ترمي إليه الحكومة من قيامها بالحكم تحقيق المنفعة العامّة وكان حكمها مستنداً على القانون وكانت حائزة على رضاء المحكومين اعتبرت حكومة صالحة.. أما إذا كانت السلطة (فرد أو أكثر) تبغي تحقيق مصالحها الشخصية أو مصلحة الطبقة التي تنتمي إليها وكان الحكم غير مستند على القانون ورضاء الأفراد. كانت هذه الحكومة فاسدة.

وبالاستناد إلى هذين المعيارين (العددي والكيفي) يقدّم أرسطو تقسيماً اجتماعياً يتضمن ستة أشكال لأنظمة الحكم. ثلاثة صالحة وثلاثة فاسدة. فالأشكال

الصالحة هي: الملكية، الأرستقراطية، والنظام الجمهوري أو الدستوري. أما الأشكال الفاسدة فهي: الاستبدادية، الأوليجارشية، والديمقراطية.

يرى أرسطو أن النظام السياسي قد يكون صالحاً في جميع عناصره، وكذلك قد يكون فاسداً لفساد العناصر المكوّنة له. . فالصلاح والفساد هنا مطلق. كما أن نظام الحكم قد يكون صالحاً في قسم من العناصر المكوّنة له وفاسداً في القسم الآخر.

أما النظام الأمثل في نظر أرسطو فهو النظام الجمهوري (الدستوري).

٧ ـ جمهورية أرسطو (النظام الدستوري):

وبالرغم من أن أرسطو آمن بفكرة النسبية في صلاح أنظمة الحكم السياسية، وهذا يبدو واضحاً حين يترك لكل مجتمع اختيار نظام الحكم الذي يعتقد أنه يتفق أكثر من غيره من الأنظمة مع بيئته، وأرسطو فضّل النظام الجمهوري.

أما الأسس التي تقوم عليها الدولة المثالية، فهي التالية:

١ ـ الحكم يقوم على أساس مبدأ القانون ولا يمكن أن يكون الحكم إلا على مبادىء القانون وليس بمقتضى الإرادة الفردية.

٢ ـ الهدف الأساسي عند الحكم هو تحقيق الخير العام للجميع وليس مصلحة فرد معين أو طبقة واحدة من طبقات الشعب.

٣ ـ النظام يجب أن يقوم على إرضاء المحكومين. ولكن يتوجب علينا أن نعطي لمحة عامّة عن دولة أرسطو المثالية. وكما هو معروف بأنه لا يمكن تحقيق أحسن أنواع الحياة، ولا أحسن المدن إذا لم تكن الظروف مؤاتية. ولذلك لا بدّ من تحديد العوامل الموصلة إلى ذلك أثناء البحث عن أحسن المدن، والتي تساعد على التحقيق الكامل لكيان المدينة والإنسان. ولا بدّ من طرح بعض الافتراضات على العوامل المساعِدة لبناء المدينة. وهذه الافتراضات تشترط وجود أحسن شروط ممكنة. ويجب ألّا تكون هذه الشروط غير معقولة أو صعبة

التحقيق، وإلا لفقد الإنسان كل اتصال بالواقع، ويصبح البحث عديم القيمة.

ويرى أرسطو أن الشروط الضرورية تمتد إلى أربعة نواحي مادية: تعداد السكان، الحدود، موقع المدينة، وطبيعة السكان.

يجب أن يكون عدد السكان للمدينة من الكبر، بحيث تتحقق معه الكفاية الذاتية وألّا يكون كبيراً لدرجة أن يفقد الإنسان معه مراقبة المدينة. وفي حال وجود عدد كبير من السكان يصعب على كل مواطن أن يعرف بدرجة جيدة قدرات المواطنين الآخرين، عند ذلك تتحكم الصدفة في ملء الوظائف الكبيرة الشاغرة.

وهذا ينطبق كذلك على حجم ونوع حدود المدينة، والتي يجب أن تكون سهلة المراقبة على الرغم من كبرها وتنوعها لدرجة تمكّنها من إمداد المنتوجات الزراعية والمواد الخام الكافية لإشباع حياة الجماعة. ومن وجهة النظر العسكرية يجب تحقيق إمكانية الدفاع عن الحدود، أو يجب على المدينة أن تكون في موقع يسهل منه الدفاع عن حدودها. وقرب المدينة من البحر له مزاياه وعيوبه، فمن جهة يكون وقوعها على البحر ميزة عسكرية واقتصادية، ومن جهة أخرى تتطور إلى ميناء. وهذا شيء غير مرغوب فيه لنزوح الأجانب إليها، مما ينتج عنه الاتصال الدائم بعادات وتقاليد أجنبية، الأمر الذي يقود إلى تأثير مشتّت لوحدة الجماعة.

أما فيما يتعلق بالاستعداد الطبيعي للسكان فيفضل أرسطو خليطاً من الذكاء والمهارة الفنية والشجاعة.

وكذلك في المدينة لا يمكن الاستغناء عن مهام المزارعين والفنانين وأصحاب الحِرَف اليدوية والمحاربين والمستشارين السياسيين والقانونيين.

ولكن هنا سؤال يُطرح ألا وهو كيف يمكن تحقيق المهام السابقة بواسطة المواطنين بصفتهم الأجزاء الأصلية في الجماعة؟

ولكن أرسطو يُجيب على ذلك أنه في أحسن المدن لا يمكن للمواطن أن يكون مُزارعاً أو عاملاً يدوياً أو تاجراً، لأن هذه المِهن لا تضمن وجود الذكاء الذي لا بدّ منه لتطوير الفضائل اللازمة.

مقارنة بين أفلاطون وأرسطو:

يقول بعضهم: «إنك إذا تحوّلت من فلسفة أفلاطون إلى فلسفة أرسطو كنت كمَن هبط من ذروة جبل إلى أرض ذات مزارع وبساتين وتعهدت زرعها وأشجارها يد ماهرة، وأحيطت بسياج حصين».

هذا يعني أن أفلاطون يحلّق في السماء، أما أرسطو فيبحث في الأرض ويلمس الواقع، ويقسم القضايا التي تتعلق بكل علم تقسيماً دقيقاً. فلسفة أرسطو تختلف اختلافاً كبيراً عن فلسفة أفلاطون، لم يكن أرسطو شاعراً ولا خيالياً كأفلاطون، إنما كان يحب الحقائق الواقعية ويميل إلى تنظيمها ووضع أسماء لها، لم يكن يهتمّ بالنظريات الرياضية كما كانت تهتم مدرسة أفلاطون، إنما وجّه اهتمامه إلى علم الحياة، وكان يرى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة.

كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركزها في النظام الروحاني السماوي (عالم المُثُل). وليس عالم الحسّ المادي إلا مظهراً له، أما أرسطو كان يرى أن الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا، بعبارة أخرى الأول يرى أن عالمنا لا يُفهم إلا بالعالم الآخر الروحاني الإلٰهي، أما الثاني فيرى أن عالمنا يُفهم من ذاته وبإعمال عقلنا فيه نفسه، أرسطو انتقد نظرية أفلاطون في المُثُل وقال إنها لا تساعد على فهم هذا الوجود، وما هي إلا تصورات خيالية، لذلك رأينا أن طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظريات الأخلاق كانت طريقة شعرية، أما أرسطو فقد استعان بالمنطق وخاصة في نظرية الأخلاق نظر إلى الإنسان كإنسان لا كمخلوق إلٰهي، أفلاطون كان لا يثق بالحواس ولا يرى أنها توصل إلى علم، أما أرسطو وإن رأى فيها نقصاً فهو يرى أنها تصحّ أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأولية. وهكذا نرى الفرق بين عقلية الفيلسوفين كبيراً، ويجمعها ما قلنا من أن أحدهما في السماء يبحث عن الحق، والآخر يلمس الأرض يبحث عن الحق.

* * *

الفصل السادس

انهيار دولة المدينة

لم يتمكن أرسطو كأستاذه أفلاطون من تحقيق آماله في بعث الحياة إلى المدينة المتداعية. إذ تراجعت آراؤه وتعاليمه أمام سيل جارف من الآراء التي تنادي بوجوب تطبيق أو تحقيق المدينة العالمية.

لقد تجاوزت هذه الأفكار إطار المدينة وخرجت إلى العالم كله مع فتوحات الإسكندر الأكبر وسيطر على هذا العصر فكر آخر، الفردية والعالمية.

أما الفردية فقد ظهرت تدريجياً بظهور المدينة واستقلال الفرد شيئاً فشيئاً في ممارسة شؤونه. ومع مولد الفردية ولدت العالمية. إذن إن الناس على تباينهم واختلافهم ينتمون جميعاً إلى عنصر واحد وهو العنصر البشري. فلكل فرد الحق بصفته إنساناً من أن يخرج من المدينة التي ولد فيها والدولة التي ينتمي إليها ويتمسك بحقه كمواطن عالمي إذ أنه شريك رفاقه من البشر في الإنسانية.

وكان على الفرد أن يتعلّم أن يعيش وحده، الأمر الذي لم يتعوّده في دولة المدينة وفي نفس الوقت كان عليه أن يعيش مع الآخرين في شكر جديد لوحدة اجتماعية أكبر من دولة المدينة وهي المدينة العالمية.

وقد واجه الفكر السياسي بذلك ضرورة توضيح فكرتين رئيسيتين وإدماجهما ببعضهما، وهما فكرة الفردية بكل ما لها من جوانب شخصية، وفكرة العالمية التي كانت منتشرة بين اليونانيين الذين كانوا يتمتعون بحقوق طبيعية.

الفرد لم يكن في دولة المدينة الأثينية تابعاً للجماعة. فالدولة هي الكل واستقلال الفرد لهو في الواقع كالعدم تجاه الدولة.

وقد لعبت النزعة الفردية دوراً كبيراً في سبب فشل نظام دولة المدينة... لأن هذه النزعة لم تكن بالشيء الجديد في حياة دولة المدينة، بل إن ذلك يمتد إلى ما قبل عهد أفلاطون بزمن طويل.

إن نظرة كل إغريقي كانت محصورة بنطاق المدينة التي ينتمي إليها وهذا بالطبع أبعد عن إدراك هؤلاء ما للعلاقات الخارجية من دور فعّال يتناول هذه المدينة. وقد كانت دولة المدينة دولة في اليونان تواجه معضلة سياسية لم تستطع الوصول إلى حلّها. فهي لم تصل إلى درجة الاكتفاء الذاتي في اقتصادياتها أو في سياستها دون انتهاج سياسة العزلة. ولم تكن المدينة لتفعل ذلك دون احتمال مغبّة الركود والجمود في الثقافة والحضارة التي كان يعتبرها أرسطو تاج فخرها. ولكن واقع الأمر أن دولة المدينة كانت مدفوعة بعامل الضرورة لعقد المحالفات مع زميلاتها المدن الأخرى.

وهذه المحالفات أو الاتحادات كانت على جانب كبير من العجز عن تحقيق دولة دائمة ومستقرة.

إن هذا الفشل كان طابع الحياة السياسية الخارجية لدول المدينة في اليونان القديمة وكان هذا الفشل هو عدم العثور على الاستقرار الدائم، لأن المدن اليونانية لو عملت جنباً إلى جنب لاستطاعت بذلك مراقبة سياسة مقدونيا، وإيقافها عند حدودها.

والديمقراطية التي سادت بعض دويلات المدن كأثينا مثلاً كانت كذلك من العوامل التي ساهمت في انهيار نظام دولة المدينة.

وكذلك التفاوت في الثروات كان له دور فلي فشل نظام دولة المدينة، فنجد المصالح الاقتصادية للطبقة الغنية كانت تدعو للوقوف إلى جانب مقدونيا، بينما الدّاعون إلى الديمقراطية كانوا يحاولون التمسك والتعلّق بالحكم المحلي.

ويمكننا القول بأن مشاكل العالم الإغريقي سواء كانت اقتصادية أو سياسية لم تستطع دولة المدينة إيجاد الحلول اللازمة لها وذلك لتشابكها، فالواقع أن هذه

المشاكل لم يوجد لها حلاً حتى بالاتّحادات. إن ظهور مقدونيا على المسرح السياسي وازدياد أهميتها متماثلاً بأبرز حقيقتين مهمتين:

الأولى: أن دولة المدينة بصغر حجمها لم تكن قادرة على إظهار نفسها أو التحكّم في العالم اليوناني فمهما عملت فلم تكن متكافئة مع اقتصاديات العالم الذي تعيش فيه.

أما الحقيقة الثانية: فهي أن التفوّق السياسي المزعوم لدولة المدينة على غيره من أُمم العالم لم يكن باستطاعته العيش والصمود في شرق البحر الأبيض المتوسط.

إن خمود الحركة الفكرية الإغريقية، يرجع إلى التغيير الذي نتج عن فتوحات الإسكندر لأن هذه الفتوحات فتحت آفاقاً جديدة وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة بأنها عاجزة أن تلعب دوراً سياسياً ذا شأن. كذلك عدم وحدة الدين في العالم الإغريقي قد ساعد على عدم تحقيق هذه الوحدة.

من كل ما تقدم وغيره من أسباب أدّى بأن تأخذ نظرية المدينة الحيرة، المدينة التي قام عليها أفلاطون وأرسطو النظريات السياسية، كلّ هذا أدّى بهذه المدينة إلى الأفول والانهيار.

والنزاع الذي حدث بين قوّاد الإسكندر بعد وفاته أدّى إلى قيام الحروب الطاحنة والمستمرة بين هؤلاء القوّاد. وبنفس الوقت تعاظم شأن روما لتضع نهاية لأسطورة دولة المدينة.

عُرفت هذه الفترة من تاريخ المدينة بظهور فلسفة جديدة في مجال الفكر الأولى عُرفت باسم المدرسة الأبيقورية والثانية باسم المدرسة الرواقية، وقد لعبت هذه الفلسفة دوراً كبيراً في الفكر اليوناني وتأثيرهما كان ظاهر في الفكر الروماني إضافة إلى القوانين الرومانية.

مبادىء المدرسة الأبيقورية:

١ ـ نظرية المعرفة:

تقوم على أساس الذاكرة أي على أساس شخصي وهذه النظرية تقوم على الحسّ.

٢ ـ بالنسبة لطبيعة الإنسان:

(لا عقاب بعد الموت) ودعوا الإنسان للتمتّع بالحياة ولا يخاف من الموت، لذلك يجب أن يعيش بالخوف، وبما أن الإنسان مكوّن من ذرّات فهذه الذرّات ستتفكك بالموت لذلك لا يعاقب الإنسان عند موته.

٣ ـ نظرية الأخلاق:

لقد اعتبر الأبيقوريون أن مصدر سلوك الإنسان هو الشهور باللذّة والآلام، لهذا يجب التصرّف بالسلوك الذي يؤدّي إلى اللذّة والابتعاد عن السلوك والذي يؤدّي الآلام لأن غاية الإنسان السعادة.

واعتبروا أن اللذّة وحدها هي الخير والألم هو شر ـ واعتبروا الفضيلة أنها تؤدّي إلى اللذّة فهي بدون قيمة لوحدها.

اللذّة الجسدية هي آنيّة وعلى الإنسان أن يسعى لتحقيق اللذّة العقلية، فاللذّة العقلية هي الأعظم عندهم وهي اللذّة التي تؤدّي لكثرة الأصدقاء طبعاً من حيث النوعية لا الكمية.

والإنسان يجد طمأنينة النفس عندما لا يفكر بالموت أي بالعالم الآخر، إذاً خير اللذّات هي عدم التفكير بالآخرة وهي راحة النفس، وقد وُصفت فلسفتهم بأنها فلسفة تهرب على أساس أن الأبيقوري إذا أراد الاختيار بين الألم واللذّة فهو يفضل اللذّة والهروب من الألم. ونجدها تدعو إلى البساطة والاعتدال فإذا وُجدت حاجات ثانية فعلى الإنسان الذي يبغي السعادة أن لا يختار كثيراً من الحاجات التي تتطلب جهداً ولهذا الجهد يبعد السعادة عن الإنسان. لذلك هنا نجد نوع من السلبية.

ولكن بالرغم من دعوتهم السلبية فهم نادوا بمبادىء سامية منها:

ـ أن على الإنسان أن يحقّق اللذّة العقلية فهم يجدون فيها خير اللذّات.

ـ دعو إلى المعاملة الحسنة مع الغير وعلى الأفراد التعامل بالخير والحسنى.

ـ لديهم عنفوان فهم يرفضون العيش بذلٍّ، والموت عندهم كان أفضل من العيش بالذات.

المضمون السياسي والأفكار السياسية عندهم:

قالوا بأن الدولة تقوم على أساس العقد بين الأفراد. فالأفراد من أجل المحافظة على نفوسهم ومن أجل التخلّص من أنانيتهم، فإنهم يعقدون العقد بين أفراد المجتمع ويؤلّفون الدولة حيث يعيش الفرد حياة آمنة، ويحافظ على نفسه.

فقوانين الدولة عندهم تدعو للاستقرار وتأمين العدالة داخل المجتمع. وعلى الأفراد الخضوع للحكومة طالما هي تقوم بواجباتهم.

ولكن نجد أن الدولة تقوم من أجل منفعة الإنسان فهم يقولون إن القانون هو منفعي وهو يسعى لتحقيق الطمأنينة للإنسان. ولقد وُصفت فلسفتهم بأنها انعزالية لأنها عزلت الإنسان عن الآلام.

وهناك مبدأ عملي أدّى لوصفهم بذلك، هو أن الإنسان لا يفعل ويؤثر في تاريخ الدولة، التاريخ هو الذي يصنع الحكومات والأفراد يمرّون مروراً في الدولة.

أما بالنسبة للتملّك فقد قالوا بما أن للإنسان حاجات أخرى يجب عليه أن يلبّيها فمن هذه الحاجات التي يجب تلبيتها هو التملّك ولكن كلما قلّ التملّك كلما كانَ هذا خيراً للإنسان ومبعثاً للسعادة ويجب على الإنسان أن يحبّ جاره ويعطيه بعض ما يملكه.

والأبيقوريون لا يؤمنون بنظرية الخلود.

الرواقيـــة:

أسّس المدرسة الرواقية تاجر فينيقي الأصل ولد في قبرص سنة ٣٣٦ ق.م. اسمه زينون، وقد سكن في أثينا خلال القرن الرابع ق.م. وقد سمّيت هذه المدرسة بالرواقية نسبة إلى المكان الذي كان يُحاضر فيه زينون، وهو رواق قريب من سوق المدينة في أثينا.

وكان اتصاله بالفلسفة اليونانية، عن طريق المؤلفات التي يحملها إليه والده بعد رجوعه من رحلاته التي كان يقوم بها إلى بلاد اليونان، وقد تأثر بمؤلفات «أكزنيفون»

ومن هنا كان حبّه وتعلّقه بالفلسفة ثم انتقل نهائياً إلى أثينا وبقي يتنقل من مدرسة إلى أخرى إلى أن أسّس مدرسة خاصة به.

تعتبر الرواقية، أقلّ المدارس الفلسفية التي كان لها صلة باليونان، فمؤسّس المدرسة كان فينيقياً، ومن بعده كان رؤساء المدرسة من خارج العالم اليوناني، وخصوصاً بعد أن ازداد اختلاط الإغريق بغيرهم من الأقوام (الشرقية خصوصاً) وهذه المدرسة لم تعرف رئيساً يونانياً لها إلا في القرن الأول ق.م..

وقد انتشرت آراء هذه المدرسة في العهد الإغريقي، وكذلك بين المتعلمين الرومان في القرن الثاني ق.م. وهنا استطاعت الفلسفة اليونانية أن تؤثّر ليس فقط في الفكر الروماني، بل كذلك في التشريع الروماني وفي تكوينه.

كان الرواقيون ينظرون إلى الفلسفة على أنها علم الأمور الإلّهية والأمور البشرية معاً وهي «كالبستان» المنطق جدرانه والفيزياء أشجاره والأخلاق ثماره. أو هي كالبيضة المنطق قشرتها والفزياء بياضها والأخلاق صفارها. وهـذه الأجزاء المختلفة لا ينفضّ بعضها عن بعض، بل إنها تتساند وتتماسك ويشتبك بعضها مع بعض لأن العدل واحد في جميع ميادين العلم والمعرفة.

وفي نظريتهم إلى العالم، يروا أنه يتكوّن من عنصرين: عنصر منفعل وهو المادة: وعنصر فاعل يحرّك المادة من داخلها ويعمل على نموّها. وهذا العنصر يقول الرواقيون إنه «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة» وهي الروح التي تبعث الروح في الأشياء.

وكذلك نظروا للإنسان على أنه مكوّن من عنصرين أو جزئين:

الجسم والروح. الروح جزء من هذه النار العاقلة المسيّرة للعالم، وعند الموت يعود الجسم إلى المادة فيفنى فيها، وتعود الروح إلى النار فتمتزج بها.

الفلسفة الرواقية كانت تدعي إلى فكرة المساواة بين الأفراد أينما كانوا، لأنهم يعيشون في الدولة العالمية، الدولة المثالية.

وإن كانت الفلسفة الرواقية، قد قضت على كثير من الفوارق الاجتماعية، فقد

دعت في الوقت نفسه إلى ارتباط أوثق بين كافة الشعوب. وذهبت إلى أن لكل شيء قانونان: قانون مدينته وهو قانون العادات، وقانون الدولة العالمية وهو قانون العقل. والرواقية كانت تعطي الأفضلية للقانون الثاني.

في المدينة العالمية تكون السيادة للقانون العالمي، وهذا القانون يتفق مع القانون الطبيعي، وبدوره يقود البشرية إلى الأفضلية. لأن الطبيعة فرضت الحرية والمساواة على جميع الناس فهم أحراراً ومتساويين، ليس بوصفهم مواطنين، ومن هنا نرى الاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة وبين المفكرين الذين سبقوهم وخاصة أرسطو الذي اقتصر الحرية فقط على المواطنين الأصليين. وقد آمن الرواقون بالواجب الاجتماعي نحو المجتمع الممثّل بالدولة. والرجل العاقل عندهم هو مَن يشترك في أمور الدولة في حال عدم وجود سبب قوي يمنعه من القيام بذلك، وفي حال اشتراك كل مواطن في الإشراف على شؤون الدولة فهذه هي الدولة الحقيقية.

وهذه الدولة لا يمكن أن تقوم إلا على العدالة، وتكون الملكية فيها مشتركة بين الأفراد الذين يشكّلونها وبذلك يمكن تحقيق سعادة المجموع. أما أصلح الدساتير عندهم كانت الوسط أي كالدستور الذي نادى به أفلاطون وأرسطو.

أما السلطة التي يجب أن تقوم بالحكم في هذه الدولة فهي مؤلفة من ثلاثة عناصر: شخصين يمثّلان الفردية ومجلس أعلى (سينا) يمثّل الأرستقراطية وجمعيات شعبية تمثّل الديمقراطية وهؤلاء جميعاً يُسهِمون في إدارة شؤون الدولة بالتساوي، ولا يكون أفضلية لعنصر من هذه العناصر على العناصر الأخرى وجميعهم يتمتعون بحق ممارسة السلطة.

والمواطن الصالح بنظرهم هو الذي يُسهِم في إدارة شؤون دولته العالمية. وفي حال عدم قدرته على الإسهام، في شؤون دولته فعليه أداء هذا الواجب تجاه وطنه الحقيقي.

- إذن الرواقية كانت تدعو الإنسان للعيش في ظل الطبيعة. أي في ظل تلك الحياة التي يسودها السلام والسعادة والتي لن تكون فيها حاجة إلى الملكية ولا إلى حكومة أو حاكمين.

سبق وذكرنا بأن مؤسّس المدرسة الرواقية زينون. وكما قلنا بأن المعرفة العلمية كانت شرطاً أساسي للحياة الأخلاقية، وانطلاقاً من هذا قسم زينون فلسفته إلى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعة والأخلاق.

المنـــــطق:

لقد تأثّر الرواقيون بأرسطو، وبالنسبة للمنطق لم يضيفوا إلى ما قاله إلا نظريتهم في أصل المعرفة ومقياس الحقيقة.

قالوا بأن الإنسان عندما يولد تكون نفسه صفحة بيضاء خالية من أيّ أثر أو صورة، ولكن الأشياء الخارجية تبدأ بالتأثير على حواسّه فتستطـع الآثار في ذهنه. أي هذا يعني برأيهم «بأن المساعد الأول للمعرفة يأتي من العالم الخارجي عن طريق المعرفة». وهنا نرى بأن رأيهم مخالف رأي أفلاطون الذي قال بأن المعرفة في النفس فطرية لا تكتسب من العالم الخارجي.

وكان الرواقيون يرون بأن الحقيقة ليست إلا تطابقاً بين الشيء المادي الموجود في الخارج، وبين صورة هذا الشيء الموجود في أفكارنا. ومقياس الحقيقة هو الشعور، والإحساس لا الفكر، لأن الإدراكات تأتينا عن طريق الحواس، والأشياء الحقيقية تفرض نفسها علينا فرضاً وبأنها موجودة في الخارج.

ومن هنا نرى بأن القول لم يعد مقياساً للحقيقة وإنما حلّ محله الشعور، وإيمانهم بالحواس كطريق يقود إلى المعرفة. هذا كان من أهم الأسباب التي قـادتهم لوضع مبادىء فلسفتهم الطبيعية.

الطبيعــــة:

قال الرواقيون بأنه لا وجود لأيّ شيء غير المادة، أي بأن كل شيء موجود هو مادة والمادة والروح يتفاعلان بصورة مستمرة. لأن المادة تؤثر في المادة وتوحي إليها بالحركات. وإذا لم يكن الاثنان من عنصر واحد، كانت الانفعالات بينهما مستحيلة وبما أن الجسم شيء مادي، والمادي لا يمكن أن يؤثر في غير المادي، فلا بدّ أن تكون النفس من نفس العنصر الذي يتكوّن منه الجسم.

وقالوا بأن النار هي أساس كل شيء. وبأن الله هو النار الأولى وبأنه لم يكن في الوجود في الأمر غير الله. وكان على هيئة النار. ثم تحرّكت هذه النار فتحوّل جزءاً منها إلى هواء، ومن الهواء جزءاً إلى ماء، وجزءاً من الماء إلى الأرض.

إذن كل ما في الوجود يعود، في الأصل للنار. ويشكّل وحدة متجانسة ويخضع لقوانين ثابتة.

الأخـــلاق:

كان الرواقيون يؤمنون بالطبيعة وقوانينها وخاصة القانون الطبيعي الذي يتلاءم مع الطبيعة الإنسانية. أي يجب العمل حسب قوانين الطبيعة التي تحكم العالم، إلى العمل حسب الجزء العاقل في الإنسان، لأن طبيعة الإنسان الأساسية هي طبيعة عاقلة ونفسه كذلك لأنها جزء من النار الإلّهية. لأن الإنسان عندما يحاول الحصول على حياة أفضل يجب عليه أن يندمج اندماجاً كليّاً بالطبيعة ويخضع حياته لقوانينها التي يرشدها إليه عقله. والفضيلة هي السير حسب العقل وانطلاقاً من هذا كان عندهم عدّة مبادىء هي:

١ ـ العقل يجب أن ينتصر على الشهوات، لأن الحياة هي عبارة عن حرب بينهما.

كما نعرف أن أرسطو قال بأن الإنسان مركّب من العقل والشهوات، ولكن العقل هو الجزء الأهم في الإنسان، ولكن يجب على الإنسان أن يعرف كيف يضبط شهواته ويتحكّم بها بواسطة العقل. ولكن الرواقيون، ذهبوا أبعد من ذلك واعتبروا الشهوات شيء تافه ويجب محاربتها وإبادتها، وبذلك أخضعوا الرغبات غير الأخلاقية لحكم العقل وقوانين الطبيعة.

٢ ـ بما أن السعادة تكمن في الفضيلة فيجب على الإنسان أن يكون فاضلاً ليصل إلى السعادة.

لأنه لا خير في الوجود إلا الفضيلة، ولا شرّ إلا الرذيلة. لأن الثروة واللذّة والحياة ليست خيرات، وكذلك الفقر والألم، والموت ليست شروراً، والإنسان إذا انتحر لا يفقد شيئاً.

٣ ـ في العالم يوجد نوعان لا ثالث بينهما:

الإنسان الحكيم والإنسان المغفل، والفاضل والشرير. والحكماء يملكون كل شيء ولكن المغفلين لا يملكون شيئاً.

ولكن مع مرور الزمن رأوا بأن هذه القواعد التي وضعوها، لا تتمشى مع الحياة فأخذوا يعدّلونها على الشكل التالي:

١ ـ القضاء على الشهوات شيء مستحيل لأنها موجودة في الإنسان إلى جانب العناصر الأخرى، وفي حال القضاء عليها هذا يعني القضاء على الإنسان ولكن يجب على الإنسان أن لا يسمح لها بالنمو.

٢ ـ قالوا بأن لا خير في الوجود غير الفضيلة، ولا شرّ إلا الرذيلة. ولكن عدّلوا رأيهم وقسموا الأشياء الموجودة بينهما إلى ثلاثة أقسام: ما يفضل، وما يجب تجنّبه، وما يجب إهماله.

٣ ـ وكذلك عدّلوا رأيهم بالنسبة لما قالوا بأنه يوجد نوعان من الناس، إما حكيم أو مغفل، ولكن اعترفوا بأنه يوجد أُناس ليسوا حكماء ولكنهم قريبين منهم، وكذلك فريق ليسوا مغفلين ولكنهم قريبين من المغفلين. والسبب الرئيسي في تعديل هذا الرأي هو وجود فئة من الناس ليسوا بالحكماء والعظماء، ومن الصعب وصفهم بالمغفلين لذلك كانوا مجبرين على تعديل رأيهم.

واهتمام الرواقيين بالأخلاق والصلة بينها وبين السياسة تركت أثراً بارزاً في تطور الفكر السياسي، وهذا كان واضحاً في آرائهم حول الدولة.

الدولة: تتلخص بالتالي:

ـ المساواة والعدل والمحبة:

لعلّ أول مَن فكر في الوحدة العالمية بمعناها الشامل هم «الرواقيون» كانوا ينظرون إلى العالم نظرة شاملة، لا تأخذ في اعتبارها أيّ عامل من عوامل التفرقة أو التمييز. فهم يقولون: «إن الله آي لجميع الناس، فنحن جميعاً إخوة. ويجب علينا ألاّ نقول: «إنني أثيني أو روماني» بل يجب علينا أن نقول: «مواطن في هذا

العالم»... والعبيد متساوون مع غيرهم من الناس لأننا جميعاً أبناء الله».

من هذا يتضح لنا أن الوحدة العالمية في نظر الرواقيين تستند إلى الفلسفة القائمة على وحدة الكوكب الذي نسكنه، وأن الجنس البشري جميعه من أصل واحد. فالناس في ظل هذه الوحدة العالمية يصبحون جميعاً أعضاء أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق، وقانونها الطبيعي يعمل على اتحاد جميع الأفراد في مدينة العالم.

بما أن الناس ينتمون إلى عنصر واحد ويخضعون لقانون واحد. لا يجب أن يكون بينهم مكان للتفريق لأن الحرية والمساواة لا تقتصر على المواطنين في دولة المدينة أو على اليونانيين فقط، وليس هؤلاء وحدهم أصحاب كفاءة وموهبة. ولا يوجد في الدنيا أناساً ولدتهم أمهاتهم عبيداً وآخرين ولدتهم أحراراً، لأن جميع أفراد الجنس البشري وُلدوا متساويين.

لذلك يجب علينا معاملة جميع أبناء البشر معاملة حسنة، حتى ولو كان عبداً. والرواقيون ينطلقون بتحليل أفكارهم من فكرة العصر الذهبي. أي إن الإنسان كان يعيش في مجتمع بدائي لا أثر فيه للفوارق المادية والاجتماعية، ولكن عندما انتقل الإنسان إلى دولة المدينة وُجدت هذه الفوارق. إذاً الدولة أو المجتمع السياسي الذي يعيش فيه الإنسان هو المسؤول عن وجود هذه الفوارق والطبقات.

ولكن هذا لا يعني أن الإنسان يجب أن يعيش منعزلاً عن غيره من بني البشر، والمجتمع يمكن له أن يقوم إذا توافر فيه شرطين: العدل والمحبة بين الناس.

المدينة العالمية والقانون الطبيعي:
(عالم واحد وجنس بشري واحد)[1].

بما أن الكون أمة واحدة لا فرق فيه بين إنسان وآخر، لذلك لا يجب أن تقتصر الصلة على أفراد الوطن الواحد. لأن حياة الإنسان وغايته هي أرفع من حدود دولته.

---

(١) يشبّه الرواقيون الكون بكائن حيّ له روح. هذه الروح تسمى الله أو العقل والله حرٌّ منذ الأزل وقرر أن يعمل وفقاً لقوانين عامّة ثابتة.

ولهذا أطلق الرواقيون على الفرد اسم «مواطن عالمي» والوحدة بين بني البشر يعمل على تحقيقها القانون الطبيعي. وفي هذا المجال يقول زينون ينبغي للناس أن لا يعيشوا مترفين مدناً وشعوباً يخضع كلٌ منهم لقانونه الخاص، فهم جميعاً مواطنون في وطن أكبر ما داموا يحيون حياة واحدة ويسيرون على هدي قانون واحد.

الاشتراك في أمور المدينة:

اعتبر الرواقيون بأن الأخلاق القوة المحرّكة للأفراد. لذلك دعوا للاهتمام بالمبادىء الأخلاقية وإهمال الأمور السياسية، ولكن عندما أدركوا أن تقدّم المجتمع وازدهاره متوقف على نشاط الأفراد، وهذا المجتمع لا يمكن له أن يتقدم إلا إذا أخلص له أفراده، لذلك يجب على كل فرد أن يعمل، لخير دولته، ولا يقف منها موقف اللامبالاة.

معالجة الرواقيين للدولة:

قالوا إن الدولة الحقيقية هي التي تقوم على أساس العدالة التي يأمر بها القانون الطبيعي، ودعوا إلى الشيوعية للأملاك وإلغاء الملكية. إذاً الدولة يجب أن تقوم على أساس اجتماعي هو الشيوعية. لأنه بتحقيق العدالة تسود السعادة داخل المجتمعات، ونادراً بالدستور المختلط داخل الدولة أي تمثيل الحكم الفردي والأرستقراطية والديمقراطية، وجميع هذه الهيئات كانت متساوية.

إذاً الواجب الاجتماعي كان يدعو جميع المواطنين إلى الاشتراك في أمور الدولة. ولكن في حال انحراف الدولة عن أسس العدالة، والأخذ بسياسة التمييز الطبقي يحقّ للمواطن أن لا يشارك في تدبير أمور الدولة، وإذاً الدولة في نظرهم مؤسسة حقيقية تطبّق مبادىء القانون الطبيعي.

وفي النهاية يمكننا القول بأن الأفكار وآراء اليونان، استطاعت أن تخلق للإنسانية تراثاً ما زال حتى عصرنا الحاضر.

وكان الإغريق من دُعاة الحرية الفكرية والتعبير عن الآراء. وهذه الحرية التي

كنّا نراها في تمسّكهم الشديد للمدينة والدفاع عنها. وهذا التمسّك بالحرية والاستقلال كان من الأسباب لعدم قيام اتحاد بين مدنهم. والحرية التي كانوا يتمتعون بها جعلتهم يفضّلون النظام الديمقراطي على غيره من الأنظمة السياسية الأخرى.

ويعتبر الإغريق أول مَن وضع حجر الحرية والاستقلال، لذلك وُصفوا بأول مَن عالج الفكر السياسي.

* * *

الباب الثالث

الفكر السياسي في العهد الروماني

في بداية دراستنا للرومان نستطيع أن نقول بأنهم لم يتركوا أثراً خالداً في الفلسفة السياسية كما كان أمر ذلك بالنسبة للإغريق.

إن كان الرومان لم يقدّموا لنا جديداً في مجال الفكر السياسي، فإن التنظيم السياسي الذي قامت عليه روما ونظامها القانوني كان لهما أثر كبير في التطور السياسي لأوروبا. (فواقع الأمر أن أوروبا ظلّت قرون عديدة ـ بعد سقوط روما ـ تعتنق فكرة الدولة كما رسمها النظام السياسي الروماني).

وتأكيداً لما قلنا من أن الرومان لم يتركوا أثراً واضحاً في الفكر السياسي.

«كانت السياسة العلمية في روما موضع إعجاب، أما العلم السياسي فقد أهمل». إن ذلك لا يعني عدم ظهور فلاسفة اهتمّوا بالفلسفة السياسية، ولكنه يمكن القول بأن هذه الآراء لم تكن إلا صدى للآراء التي جاءت بها الفلسفة اليونانية.

قبل الدخول في صلب الموضوع، نودّ إعطاء فكرة مختصرة عن بعض أوجه التشابه والتباين بين روما وأثينا.

إن أول ما يلفت النظر هو أن الوضع الاجتماعي القائم في البلدين كان متشابهاً رغم الفارق الزمني. فالحياة الاقتصادية للدولتين قامت على وجود الرقّ، فالقسم الأكبر من السكان لم يكن ذا وزن في الحياة الاجتماعية والعامّة في الدولتين. لأن

الرقّ أدى في أثينا أولاً، ثم في روما ثانياً إلى احتقار العمل اليدوي وإقصاء العمّال عن حظيرة الحرية إقصاءً قد يكون تامّاً، حتى لقد كان حظ العمّال من الأعمال العامة ضعيفاً، بل يكاد يكون منعدماً، فالدولة لم تكن في بداية أمرها على الأقل غير جمعية أرستقراطية، مؤلفة من رؤساء العائلات، أما الديمقراطية فإنها لم تدخل روما على الإطلاق.

إن الدولة الرومانية، بعد أن كانت قائمة من الناحية الإدارية على فكـرة الوحدات البلدية كما كان عليه الأمر في أثينا، تطورت مع مرور الزمن إلى دولة قوية تلعب المركزية فيها دوراً مهمّاً من الناحية الإدارية. إن ذلك حتّم عليها وقبل كل شيء اتخاذ ديانة رسمية للدولة، والواقع أن فكرة الدين الواحد، أو توحيد الدين لهي من الأهمية بمكان أن تذكّرنا بأنه من الأسباب التي حالت دون قيام الوحدة اليونانية هو تعدّد الآلهة وتمسك كل مدينة بآلهتها.

من ناحية امتداد سلطان الدولة أو فكرة دمج الفرد بالدولة نجد كذلك اختلافاً بين النظامين.

من دراستنا السابقة للفلسفة اليونانية والنظام السياسي لدولة المدينة الأثينية نستطيع أن نقول بأن الفرد لم يكن له أيّ وجود مستقل عن الدولة. فالدولة هي الكل، والفرد ما هو إلا عدم تجاه الدولة. أما الفلسفة فلم تحاول في الواقع دمج الفرد بالدولة كما كان عليه الأمر عند الإغريق، ولكنها في الوقت نفسه لم تذهب إلى التقليل من أهمية الدولة. فالفلسفة والواقع الروماني اتخذا موقفاً وسطاً، ففصل الفرد عن الدولة وجعل لكلٍّ منهما، الفرد والدولة حقوقاً وواجبات. أصبح الفرد ـ وليس للدولة ـ هو نقطة الانطلاق القانونية والمحور الذي تدور حوله الأفكار القانونية، فالدولة ما وُجدت إلا للمحافظة على حقوق الأفراد. وهي ـ الدولة ـ شخص قانوني يستعمل صلاحياته القانونية ضمن إطار حدود قانونية معينة، أما الفرد فقد اعتبر كذلك شخص قانوني له حقوق يجب صيانتها.

نظر الرومان إلى أن الدولة هي مصدر جميع الحقوق القانونية، أما السلطة العليا فهي الشعب، ولكن لمّا لم يكن بالاستطاعة أن يمارس الشعب السلطة بنفسه

فإنه قد أوكلها إلى الإمبراطور ليمارسها نيابة عنه «فكرة العقد» الإمبراطور مسؤول أمام الشعب عن تنفيذ واجباته. ومن هذا فإن لإرادة الإمبراطور قوة القانون لأنه يمثّل الشعب وقد أوكل إليه الأخير جميع سلطاته. أما الأفراد في هذا المجتمع فهم متساوون جميعاً في المشاركة في الحياة العامة للدولة.

* * *

الفصل الأول

التنظيم السياسي للدولة الرومانية

إن تاريخ روما القديمة غير معروف ويكتنفه الغموض والإبهام. ولكن الذي يمكن الجزم به بأن سكان روما القدامى هم من العنصر الآري الذي جاء إلى أوروبا واستقر في شبه الجزيرة الإيطالية. وبعد أن استقرت الأوضاع في روما واشتد بأسها بسطت سيطرتها على إيطاليا ثم نظرت بعيداً عبر الحدود وبدأ عند ذلك التطلّع الاستعماري فغزت غيرها من الدول لتجد نفسها قد تربعت على عرش الزعامة والسلطة.

يذهب الكثير من الكتّاب إلى القول بأن المدن الرومانية القديمة كانت قريبة الشبه بالمدن اليونانية وذلك من ناحية التنظيم. التاريخ السياسي الروماني يقسم إلى ثلاثة أقسام، أو مراحل:

العصر الملكي، العصر الجمهوري، وأخيراً العصر الإمبراطوري.

١ ـ العصر الملكي:

فيما يتعلق بالعصر الملكي نستطيع أن نقول بأنه كان عصراً مليئاً بالغموض ولكن الدراسات التي قام بها المختصّون، لتبيان معالم هذا العصر بيّنت لنا بأن العصر الملكي قد امتاز بوجود ثلاث هيئات وهي: الملك، ومجلس الشيوخ، وأخيراً مجلس الشعب.

إن النظام الملكي في هذه الفترة من تاريخ تطور النظام السياسي الروماني لم يكن قائماً على مبدأ الوراثة، فالملك كان معيّناً بالذات من قِبَل الملك السابق وإن مات الملك دون أن يقوم بتعيين خَلَف له لإدارة شؤونه المملكة، في هذه الحالة مجلس الشيوخ، يختار مَن يتولى الحكم، والاختيار يكون لمدى الحياة كما لو كان الملك قد عيّن من قِبَل السلف.

لمّا كان قيام المدن في العصور الغابرة قائماً على الفكرة العشائرية فإن الملك، وإن كانت سلطاته واسعة وكثيرة إلا أن هذه السلطات، كانت تقف عاجزة عن التغيير في النظام الداخلي للعشيرة.

أما مجلس الشيوخ كان مكوّناً من رؤساء القبائل، إن سلطات هذا المجلس كانت تتمثّل في المصادقة على ما يتخذه المجلس الشعبي من قرارات، وكان مجلس الشيوخ إضافة إلى ذلك بمثابة مجلس استشاري للملك دون أن يكون الأخير ملزماً بالأخذ برأي هذا المجلس، أما الهيئة الثالثة فهي مجلس الشعب، لقد كان هذا المجلس يضمّ الرجال الأحرار ويذهب البعض إلى إضافة صفة القدرة على حمل السلاح إلى هؤلاء الرجال، فهم وحدهم المواطنون. أما صلاحيات هذه الهيئة فكانت في الواقع تختلف من عهد إلى آخر، إلا أنه يمكن القول بأن أهم وظائفها: اقتراح القوانين وتقرير السلم والحرب، وكذلك عقد المعاهدات.

٢ ـ العصر الجمهوري:

يختلف المؤرّخون حول تحديد الوقت الذي انتقلت فيه الدولة الرومانية من النظام الملكي إلى النظام الجمهوري، وكذلك حول الأسباب التي دعت إلى ذلك يذهب البعض إلى أن سبب هذا التغيير يعود إلى استبداد الملوك وبالتالي ثورة الشعب على الملكية. والبعض الآخر، يرى أن ذلك لم يكن إلا نتيجة حتمية للتطور الذي شهدته إيطاليا. ولكن من المؤكد أن عدّة عوامل تلاحمت فيما بينها كي تؤدّي إلى هذه النتيجة.

ويمكننا القول أن العصر الجمهوري، كان عصر قوة وسيادة مجلس الشيوخ. ذلك المجلس الذي يمكن وصفه بالأرستقراطية الحقّة. إن تغيير نظام الحكم من

الملكية إلى الجمهورية أدّى إلى انتقال سلطة الملك الروماني إلى هيئة جديدة تقوم بأمر الجمهورية. الرومان جاؤوا بنظام جديد، هو نظام القناصل، فكانت هذه الفترة تمتاز بأن يقوم مجلس الشعب بانتخاب حاكمين لإدارة أمور الدولة وكان الحاكم (يسمى بالقنصل).

ولو قارنّا سلطات القنصل بسلطات الملك لوجدنا بأنها تضاءلت إلى حدٍّ بعيد. السلطة الدينية مثلاً كانت من اختصاص الملك في فترة الحكم الملكي. بل في فترة الحكم الجمهوري. هذه السلطة أصبحت من اختصاص هيئة الكهنة، ثم إن فترة الحكم عند القنصل كانت تضعف مركزه بالنسبة للمركز الذي كان للملك، حيث كان القنصل منتخباً لمدة سنة واحدة، وسلطات القنصليين كانت سلطات مشتركة فيما بينهما فلم يكن لأحد منهما سلطة على الآخر.

وإلى جانب القنصليين كما كان عليه الأمر في العهد الملكي كان يوجد مجلس الشيوخ ومجلس الشعب وضعف هيئة القناصل أدّى بمجلس الشيوخ بالسيطرة على السلطة في الدولة شيئاً فشيئاً، وهذه السيطرة رافقها قيام هيئات جديدة منتخبة من الشعب، كلّ هذا أدّى بالنتيجة إلى إضعاف سلطة القناصل وجعلها ثانوية في الدولة.

امتاز هذا العصر بتثبيت أركان الدولة والتطلّع إلى ما وراء الحدود من أجل التوسّع فامتدت الفتوحات الرومانية في هذه الفترة إلى إسبانيا واليونان ومصر وأصبحت روما سيدة البحر الأبيض المتوسط دون منازع.

سبق وذكرنا بأن هذا العصر امتاز بسيطرة مجلس الشيوخ، والواقع أن نفوذ هذا المجلس لم يصل إلى ما هو عليه إلا تدريجياً ليصبح في نهاية الأمر صاحب الكلمة العليا والفصل في أمور الدولة. وازدياد أهمية هذا المجلس لم يكن فقط على حساب القنصليين، بل كذلك وتدريجياً على حساب مجلس الشعب وغيره من الهيئات الموجودة في الدولة.

٣ ـ العصر الإمبراطوري:

إن اتساع رقعة الدولة الرومانية قد توقف بتوقف فتوحاتها وذلك حوالي منتصف

القرن الذي سبق ولادة المسيح. وفي سنة ٢٧ ق.م. استطاع أوكتافيوس من الانتصار على خصمه أنطونيو ونصّب نفسه امبراطوراً على الدولة الرومانية.

إن قيام الإمبراطورية قد أثّر بشكل مباشر على فكرة الشخصية المعنوية للدولة فبعد أن كانت هذه الشخصية، شخصية الدولة المعنوية، في طريقها إلـى تثبيت أركانها، إنقلب الأمر لتظهر له فكرة أخرى ألا وهي فكرة الشخصية الطبيعية للإمبراطور ولتحلّ محلّ الأولى.

وإن حاولت الإمبراطورية استبقاء المظاهر الرئيسية للنظام السياسي الموجود قبل قيامها، ألا إن النظام الجديد، أخذ ينحرف رويداً رويداً نحو الحكم المطلق. لنجد أن مجلس الشيوخ ومع مرور الزمن يتحوّل إلى مجرد أداة لتنفيذ رغبات الإمبراطور دون أيّ مناقشة لتلك الرغبات والأهواء.

في هذه الفترة من تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسية بـدأت الديـانة المسيحية في الانتشار في أرجاء الإمبراطورية حتى أصبحت الدين الرسمي للدولة بعد أن اعتنقها الإمبراطور قسطنطين.

إن ارتقاء عرش الإمبراطورية لم يكن خاضعاً لقواعد معينة، فبينما يذهب البعض إلى أنها يجب أن تكون خاضعة للانتخاب، يرى البعض الآخر بأنها يجب أن تكون وراثية.

نذكر بأنه بعد وفاة الإمبراطور كان الجيش يتدخل وينصّب الإمبراطور الذي يروق له، حتى أن بعض الأباطرة كانوا في الأصل ضباطاً في الجيش، وقد بلغ الصراع حول السلطة حدّاً قوياً إلى أن انقسمت الإمبراطورية عام ٣٩٥ ق.م. إلى امبراطورية غربية عاصمتها روما، وامبراطورية شرقية عاصمتها القسطنطينية.

إن امبـراطوريـة روما بقيت إلى عـام ٤٦٧ م إلى أن اجتاحتهـا الجيوش الجرمانية، أما الثانية فكانت نهايتها على أيدي الأتراك سنة ١٤٥٣ م.

* * *

الفصل الثاني

اتجـاهات الفكر السياسي الروماني

إن كان الرومان قد تركوا آثاراً واضحة وذات أهمية بالغة في مجال القانون وهذه الآثار لا تزال موجودة في قوانين القرن العشرين، ودراسة القانون الروماني لا تزال باقية في كثير من كليات القانون في العالم، وبالرغم من هذا السموّ القانوني للرومان فإننا نستطيع أن نقول بأنهم لم يتركوا في مجال علم السياسة ما يمكن مقارنته بالفكر اليوناني والسبب في ذلك يعود إلى عدة عوامل منها:

الروماني ليس بطبعه ذا اتجاه فلسفي، بل إن تفكيره كان علمياً، وعلى هذا نستطيع أن نقول بأنهم كانوا أساتذة في فن السياسة رغم جهلهم وابتعادهم عن علم السياسة. وإن تاريخ روما لخير شاهد على ذلك حيث عرفت هذه الدولة العديد من السياسيين البارعين في الإدارة، وكذلك من القادة الذين بنوا مجد روما. وتاريخهم السياسي امتاز بالفتوحات الخارجية والحروب المستمرة، وهذا قد يكون السبب في ابتعادهم عن التأمل الفلسفي وانصرافهم إلى النهج العلمي.

إن المقارنات التي قـام بها فـلاسفة اليـونان لأنـظمة الحكم المختلفـة، والدراسات التي قام بها أرسطو لأنظمة الحكم المختلفة هي التي ساعدت على تقدّم الفكر السياسي اليوناني. ولكننا نجد العكس تماماً في عهد الرومان فلم يقم هؤلاء بهذه الدراسات، ولكن اعتزاز الرومان بالنظام الروماني والغرور الذي تملّك هذه الدولة هو الذي أدّى إلى هذه النتيجة. فالنصر الذي كان حليف روما في فتوحاتها

الخارجية أدّى بالرومان إلى تصوّر نظامهم خير نظام، ورأوا في هزيمة الدول الأخرى أمام جيوشهم الدليل القاطع على فساد وضعف تلك الأنظمة. وعلى ذلك فلم يروا أن هناك حاجة لهذه الدراسات والمقارنات ولديهم النظام الأفضل والحكم الأمثل.

ومن دراستنا للفكر السياسي الروماني سيتبين لنا أنه كان متأثراً بالفكر اليوناني إن لم يكن هو الفكر اليوناني مطوّراً.

بوليبيوس: (٢٠١ - ١٢٠ ق.م.) (پوليب):

يعدّ هذا المفكر الرابطة أو الجسر بين الفلسفة اليونانية والسياسة الرومانية، وليس غريباً أن أول محاولة لتحليل الدستور الروماني تكون على يد رجل من أصل يوناني ألا وهو بوليبيوس يوناني الجنسية ينتمي إلى عائلة أرستقراطية وقد عُرف عنه أنه يمتاز بالذكاء والحيوية. وقد صاحَبَ والده في مهمة دبلوماسية إلى مصر، ويذكر أنه قد لعب دوراً هامّاً في هذه المهمة، فقد برز كسياسي عندما قام بدور مهم بين سنة ١٧١ ق.م. وسنة ١٦٨ ق.م. أي خلال فترة الخلاف بين مقدونيا وروما.

وعندما تمكّنت روما من التغلّب على اليونان اصطحبت معها آلاف الأسرى من أولاد العائلات الأرستقراطية اليونانية، وكان بوليبيوس من بين هذه الرهائن.

وخلال إقامته الإجبارية في روما لاقى معاملة حسنة سواء من قِبَل السلطات أو من قِبَل الأفراد، وبعد مرور ١٧ سنة سمح له بالرجوع إلى وطنه. وخلال إقامة بوليبيوس في روما أُعجب بالشعب الروماني والنظام وذهب إلى اعتباره النظام الأفضل بين أنظمة الحكم المختلفة الموجودة في ذلك الوقت. والفضل الأكبر في معرفة بدء التاريخ الروماني ودراسة المؤسسات الرومانية يرجع إلى بوليبيوس.

يذهب جميع الكتّاب إلى اعتبار بوليبيوس تلميذ أرسطو فقد تأثر به ونادى بأغلب آراءه، فقد سار على منهج أرسطو فيما ذهب إليه الغاية من السياسة. أوضح أن الهدف من السياسة لا يمكن أن يكون في اقتناء الثروة، واكتنازها، ولكن الحياة الخاصة تقوم على أساس من الفضيلة، والحياة العامة تقوم على أساس من الاعتدال والعدالة. وبهذا تميّز بوليبيوس عن أرسطو بفكرة الخاص والعام. أو الواقع أن فكرة

الخاص والعام هذه تجد أساسها في القانون الروماني ولذا لا نجدها مثلاً عند أرسطو.

يذهب بوليبيوس في تقسيمه لأنظمة الحكم نفس المذهب الذي ذهب إليه من قبل أرسطو وهو: النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي، ويضيف إليه النظام الجمهوري الذي يرى فيه النظام الأفضل. ويمكننا القول بأنه كان ينحو منحى الرواقية في تفضيلها لأنظمة الحكم المختلطة.

كان بوليبيوس يرى بأن النظام الأحسن هو الذي يكون مكوّناً من عناصر مختلفة، والحكم الأكمل هو الذي يوفّق بين أشكال الحكم النقية بالتناوب المطلوب، ونظام الجمهورية الذي نادى به يقوم على الجمع بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. وفي ذلك يقول: ليس فقط العقل، بل كذلك الخبرة مما تصور لنا بأن شكل الحكومة الأكثر كمالاً هو الذي تتداخل فيه الملكية والأرستقراطية والديمقراطية.

إن حكومة بوليبيوس المختلطة ليست نتيجة توازن لقوى سياسية وإنما نتيجة لتوازن طبقات اجتماعية. ويظهر أنه هنا استعان برأيه بمبدأ الزمالة الروماني الذي يعطي كل حاكم الحق في أن يستعمل حق الاعتراض لوقف أيّ عمل صادر من زميل مساوٍ أو سلطة أدنى. وهكذا أصبح على الحكومات المختلطة نوعاً من الرقابة والتوازن.

وفي سبيل تحقيق نظام الحكم المختلط، يقول بأن أنظمة الحكم خاضعة للتطور، وكل نظام يحمل في طياته أسباب موته، ويستعين بالتاريخ لتبيان وجهة نظره. وهو يرى بأن المجتمع البشري أول ما عرف من أنظمة الحكم السياسية الملكية وهذا النظام كان خاضعاً لشخص واحد وهو الملك، ولكن النظام الملكي يخضع لقانون التطور عندما يبدأ الملوك بالانحراف نحو الاستبداد وتحقيق مصالحهم الخاصة وعدم الأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامّة عندئذ تتحوّل الملكية إلى استبدادية.

والاستبدادية تتحول إلى النظام الأرستقراطي نتيجة ثورة الناس عليها، وبمرور

الزمن أخذت عوامل الفساد من التمكّن من هذا النظام لتصل إلى الثورة الشعبية والتي ينتج عنها النظام الديمقراطي الذي يرمي إلى تحقيق العدالة والحرية. ولكن طموح الأغنياء يعمل على الفساد أو إفساد الناس، وبالتالي تصل إلى مرحلة ينبثق عنها النظام الملكي ثانية وهكذا دواليك.

ومن كل ما تقدم نرى، بأن بوليبيوس يعطي الأفضلية إلى النظام المختلط على غيره من أنواع الحكم. وفي انتقاده للنظام الأثيني يشبّه النظام السياسي بالسفينة التي تنقصها القيادة الحكيمة، أما النظام الإسبارطي فيرى فيه نظاماً مثالياً لولا بعض العيوب.

كان بوليبيوس يرى في الدستور الروماني أحسن ما يمكن إيجاده من دساتير لأنه يجمع بين الحكم الملكي والحكم الأرستقراطي والحكم الديمقراطي. ولو نظرنا إلى هذا النظام من ناحية وجود القناصل لقلنا عنه بأنه كحكم ملكي، وإن كانت النظرة إليه من ناحية مجلس الشيوخ لاعتبرناه أرستقراطياً، وإن أخذنا بعين الاعتبار وجود المجلس الشعبي لقلنا إنه نظام ديمقراطي.

وهنا يرى بوليبيوس بأن الدستور الروماني قد جمع بين هذه الأنواع الثلاث من أنظمة الحكم فتمكّن من إقامة النظام المعتدل المحقّق للتوازن.

وختاماً فإن بعض الكتّاب لا يعتبر بوليبيوس فيلسوفاً وإنما مؤرّخاً، فهو ليس بصاحب نظرية سياسية متكاملة، وإنما نستخلص آراءه من خلال الوصف التاريخي الذي يقدّمه وإن ما تركه من أثر لا يمكن أن يقارن بكتاب السياسة لأرسطو مثلاً.

سيسرو: (١٠٦ - ٤٣ ق.م.):

مؤرّخي روما في عصرنا الحاضر يذهبون إلى القول بأن آراء بوليبيوس لم تكن في واقع الأمر آراءه الشخصية بل كانت وجهة النظر الرسمية لروما. وعلى كل حال فإن الآراء والأفكار التي نادى بها بوليبيوس اعتنقها أعظم خطيب عرفته الدولة الرومانية، بل أكثر الرجال الذين يحقّ لهم تمثيل روما في مجال الفكر ألا وهو «سيسرو».

لم يكن سيسرو مجدّداً في الفكر أو صاحب نظرية سياسية جديدة بل كان ناقلاً عن الفلسفة ومتأثراً بأفلاطون وأرسطو. وله الفضل الأكبر في إدخال الفلسفة السياسية اليونانية إلى روما. وقد تأثر تأثراً كبيراً بالرواقية وكان من أنصارها وكان من دعاة القانون الطبيعي.

أهم مؤلفات سيسرو هي «الجمهورية والقوانين» ومما لا شك فيه أنه كان متأثراً بأفلاطون في اختياره عناوين مؤلفاته. ولا يمكن أن ننكر ما كان لهذا الفيلسوف من أثر في التطور الذي شهدته الدولة الرومانية.

كان سيسرو أعظم خطيب عرفته الدولة الرومانية حتى إن البعض يذهب إلى اعتباره أبلغ من ديموستين الخطيب اليوناني المعروف. واشتهر سيسرو بمرافعاته البليغة في الدفاع عن المتّهمين أمام القضاء الروماني وبخطبه السياسية الرائعة. عمل سيسرو بالسياسة مدة تقارب ٢٥ عاماً. إلى أن أصبح حاكماً لإحدى المقاطعات الرومانية. ومن هذا نرى بأن الخبرة الطويلة التي حصل عليها أثناء عمله السياسي قد ساعدت بدون شك أن تكون نظرته إلى الأمور نظرة عملية بعيدة عن التصوّر الفلسفي النظري.

كان سيسرو مؤيداً للنظام الجمهوري القائم ومدافعاً: عن الدستور ضد انتهاكات الحكم له.

والاعتدال في الآراء الذي تميّز به سيسرو، والذي أدّى به إلى اعتبار النظام الجمهوري محقّقاً للتوازن، كل هذا كان ناتجاً عن نشأته، حيث إنه كان ينتمي إلى الطبقة المتوسطة.

وفي الوقت الذي بدأ فيه النظام الجمهوري بالتدهور حاول سيسرو جمع أنصار هذا النظام للوقوف أمام التيارات المعادية. ولكنه لم يفلح، بل اضطر للرضوخ أمام الدكتاتورية التي أقامها قيصر خلال الفترة ٤٩/٤٤ ق.م..

وكان مقتل قيصر أملاً يرى فيه سيسرو الرجوع إلى نظام معتدل متميّز بالحرية ولكن الرياح تجري بما لا تشتهي السفن. لأن هذا الرجل وحماسته واندفاعه الذي لا

يعرف الكلل في مهاجمة الدكتاتورية ومناصرته للحق كان سبب قتله، وكان ذلك سنة ٤٣ ق.م..

قلنا إن سيسرو قد كتب في السياسة كتابين الأول «الجمهورية» ويحتوي على ستة أبواب خصّص الباب الأول لأشكال الحكومات، الثاني بحث فيه النظم الرومانية الثالث تكلّم فيه عن الطبيعة الإنسانية والعدالة، أما الرابع فهو للتربية وحياة الأسرة، والخامس للأخلاق والباب السادس يبحث فيه عن الدين والسعادة.

أما مؤلفه الثاني «القوانين» فهو من ثلاثة أبواب الأول يبحث فيه عن مصدر القانون، والثاني يتكلم فيه عن القوانين الدينية، أما الثالث فهو عن تنظيم السلطات والوظائف والقواعد السياسية العملية.

أ ـ نظريته في السياسة: (أخلاقية السياسة):

متأثراً بالفلسفة اليونانية، وخصوصاً بآراء أفلاطون وأرسطو، يرى سيسرو أن السياسة عمل أخلاقي، فالسياسة تقوم على المعرفة والفضيلة. وهنا يمكننا القول بأن سيسرو يفترق عن أفلاطون ويقترب عن أرسطو في اتباعه الأسلوب التاريخي، ففي نظره لا يستطيع الإنسان أن يتوقع ما يحدث في المستقبل إلا إذا ألمّ بما حدث في الماضي. ومن ثم كان سيسرو مؤمناً بالنظرية القائلة بأن التاريخ هو المدرسة الحقيقية للنظريات السياسية. ولذلك نجد سيسرو يقول بأنه إذا كانت السياسة ترتكز على المعرفة فهي قبل كل شيء تقوم على الفضيلة.

وهنا اعتبر ممارسة العمل السياسي في الدولة والمشاركة في الشؤون العامة تعتبر واجباً على الفرد. وأول ما تتطلب السياسة من العامل بها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. فالنزاهة والإخلاص والتفاني في خدمة المجموع هي أولى واجبات العاملين في المجال السياسي.

العمل السياسي وفقاً لما يذهب إليه سيسرو لا يمكن اعتباره إلا واجباً أخلاقياً، والواقع أن هذا الرأي ليذكّرنا بآراء بركليس القائل: «نحن الوحيدون الذين نعتبر بأن المواطن البعيد عن المسائل العامة ليس رجلاً منعدم الضرر بل منعدم الفائدة.

كان سيسرو منطقياً مع نفسه عندما ذهب إلى اعتبار العمل السياسي واجباً على القادر عليه. لأن العمل السياسي يتطلب جهوداً مضنية وقد يترتب عليه عواقب وأخطار جسيمة. ولكن الرجل الفاضل لا يجوز له والحالة هذه أن يمتنع عن مزاولة السياسة بهذه الحجة أو حجة تعريض سُمعته أو مركزه للإساءة لتعامله مع أناس لا تصحّ مجالستهم مثلاً. بل يجب عليه أن يضع جميع قواه وإمكانياته للخدمة العامة، فلا يمكن أن نخصص شيئاً لحياتنا الخاصة إلا بعد أن نكون قد استنفدنا كل ما يمكن القيام به للحياة العامّة.

السياسة عمل من أعمال الأخلاق، فالفضلاء من الناس إن امتنعوا عن مزاولة الحكم لترتب على ذلك أن تولّاه (الحكم) الأشرار وما يتبع ذلك من اندحارٍ للفضيلة وإضرار بالدولة.

لا يجب أن يكون اهتمامنا بالسياسة اهتماماً عابراً، بل يجب أن يكون ذلك بصورة دائمة، أي يجب أن نتتبع سيرها وتطورها اليومي، فقد كان سيسرو يرى في السياسة فقط، فقد أوجب ممارستها وإتقان فنونها. فالدراسة والتمرّس لمن الضروريات في العمل السياسي وعلى هذا يمكننا القول بأن سيسرو كان يعترف بوجود علم السياسة.

ب ـ نظريته في السلطة وفي الدولة:

كان سيسرو يرى في السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية، بما أن هناك شعب يعيش بشكل منظّم في مدينة ما، إذاً السلطة واجبة لتنظيم الأمور أي أموره.

السلطة لا يمكن أن تكون إلا نتيجة للحياة في جماعة فهي ظاهرة لا ترتبط بشخص الحاكم بل تنبع من الجماعة، وهي ظاهرة ترتبط بالشعب، وهذه هي فكرة موضوعية السلطة.

تميز سيسرو بتأكيده على لفظة «شعب» في كلامه عن السلطة، وقد أعطاها تعريفاً أخذ به الكثير من بعده فهو يرى أن «الشعب» هو مجوعة كبيرة من الأفراد تشترك بالانتماء إلى قانون واحد وتجمع بينها مصالح مشتركة.

إن اجتماع الأفراد أو بمعنى آخر قيام المجتمع لم يكن منطلقاً من ضعف الإنسان وعدم تمكّنه من إيفاء نفسه حاجاتها، ولم يكن ناتجاً عن اتفاق سابق بين الأفراد فليس هناك عقد، إن ذلك ناشىء عن الطبيعة الإنسانية نفسها.

كان سيسرو يرى كما ذهب إلى ذلك من قبل أرسطو ـ بأن قيام المجتمع ليس إلا ظاهرة طبيعية، حيث إن الغريزة الإنسانية هي التي تحتّم نشوء المجتمع. فلما كان الإنسان اجتماعي بطبعه (حيوان اجتماعي) ويقوم ببناء الأسرة، فينشأ المجتمع من ذلك.

إن قيام الدولة يتأتى من ظاهرة متعلقة بالإقليم. ظاهرة طبيعية جغرافية فكان ما تمّ اختياره تكاثر عدد الأسر، ظهور موقع قام الإنسان بتحسينه بالعمل المستمر، من هذه القرى الصغيرة تكوّنت لدينا المدينة، وحول هذه المدينة تكوّنت الدولة.

قيام الدولة ليس بحادث خيالي أو تصوري ولكنه واقعة تاريخية، عندما تتكوّن المدينة تبسط نفوذها على ما يجاورها، السلطة الدائمة تصبح والحالة هذه أمراً ضرورياً لتنظيم العلاقات بين أفراد المجموعة المكوِّنة للدولة.

إن دور منشىء الدولة هو دور مهم ولكن هذا لا يتوقف على شخصيته بل يتوقف على طبيعة الأشياء. ومن هذا يذهب سيسروا إلى أن الدولة سواء أكان الأمر في حالة نشوئها، أو من ناحية تنظيم السلطات فيها تحمل طابع العمل الجماعي، وعلى ذلك يقول بأن قيام الدولة ليس إلا عملاً مستمراً قامت به أجيال متعاقبة واقتضى الأمر منها قرون عديدة.

فالسلطة إذا ترتكز على شيء يفوق في أهمية الفرد مهما كانت صفات هذا الفرد. إن تعاون الجماعة بكافة أفرادها وخلال قرون متعددة لضروري لأجل عظمة الدولة.

ج ـ أنظمة الحكم عند سيسرو:

في أنظمة فإنه لا يخرج عن التقسيم التقليدي المعروف: الملكية الأرستقراطية الديمقراطية.

النظام الملكي هو ذلك الشكل من أشكال الحكم الذي تتمركز فيه السلطة بيد فرد واحد وهو الملك، وإن كانت السلطة في الدولة بيد فئة مختارة من القوم كان الحكم أرستقراطياً، وأخيراً إن كانت السلطة للشعب فتكون أمام النظام الديمقراطي.

إن أفضل هذه الأنظمة عنده كان النظام الملكي، لأنه يركّز السلطة في هيئة واحدة ويليه النظام الأرستقراطي، أما الديمقراطية فهي أسوأ أنواع الأنظمة السياسية. وبالرغم من أن سيسرو يرى في النظام الملكي أفضل أشكال الأنظمة، إلا أنه يأخذ عليه أن أفراد الشعب لم يكن لهم الحق في المساهمة في الحياة السياسية للدولة، وبالتالي فإنه يترك جانبا هذا النظام، أما الأرستقراطية فإنها تقوم على أن يستلم إدارة الدولة طبقة مختارة، وخصائص هذا النظام أنه يوسّع من النظام الطبقي وبالتالي حرمان الأفراد من حرياتهم.

أما بالنسبة للنظام الديمقراطي كما ذكرنا بأنه كان يرى فيه أسوأ أنواع أنظمة الحكم لأن الدولة في نظام كهذا تكون جائزة.

ونتيجة لما ذكرنا سيسرو يمتدح النظام المختلط الذي يوفر قسطاً عادلاً من أنظمة الحكم الثلاثة السالفة الذكر. وهو حينما يمتدح هذا النظام يمتدح النظام الجمهوري للدولة الرومانية. وقد كان بعكس أرسطو الذي كان نظامه الجمهوري (الدستوري) خليطاً من نظامين هما: الأوليجارشية والديمقراطية.

أما بالنسبة للدساتير كان سيسرو يوجّه النقد إلى أشكال الدولة الثلاثة السالفة الذكر (الملكية الأرستقراطية، الديمقراطية) ويرى بأنها لا تحتوي على ما يمنع من استغلال الحكّام للسلطة وإساءة استعمالها وهذا بدوره يؤدّي إلى القضاء على الدولة أو تغيير شكلها. وهو يرى بأن أفضل الدساتير هو الذي يتكوّن من عناصر مختلفة من الدستور الملكي والأرستقراطي والديمقراطي وهنا نرى التشابه مع نظرية الدستور المختلط عند اليونان. وعلى الرغم من أن سيسرو قد أخذ هذا الدستور المختلط عن بوليبيوس إلا أنه هناك تشابه كبير بين سيسرو وبوليبيوس في عرضهما للدساتير غير المختلطة من ناحية الجيد منها والسيء.

وقد قال سيسرو بأن المواطن يملك الحق في المشاركة في تسيير أمور الدولة

طبقاً لهيبته، التي تتوقف على استعداده وقدرته على تحمّل المسؤولية.

وبناءً على تفاوت الهيبة تتكوّن الأجزاء الثلاثة التي تقتسم الحكم في الدستور الخليط الجمهور التي تمتاز، بالحنكة السياسية، ثم فرد عظيم يُمثّل العنصر الملكي.

وينفي سيسرو وجود عنصر التنافس بين الأجزاء الثلاثة. ولم يكن تقسيم السلطة بينها عشوائياً، بل يتمتع كلٌ منها بسلطة بقدر ما له من قوة ولكن يحصل كلٌ على قدر من السلطة يتفق وقدرته الطبيعية. وبذلك يأخذ التكامل محلّ التنافس بينها.

أما بالنسبة للدستور الأرستقراطي يمكننا تلخيص الأفكار الرئيسية التي يتناولها سيسرو في هذا الدستور وهي التالي:

القيادة في الحكم الأرستقراطي تعطي للذين يمكّنهم ذكاؤهم وثقافتهم من فهم الأمور، والذين يملكون القدرة على تنفيذ أصلح الأشياء. وهنا لا يوجد أيّ تعارض بين إعطاء السلطة لأقدر المواطنين وبين معنى الدولة كجماعة مبنية على مشاركة الجميع في الحق الذي لا يقبل التقسيم.

ولكن هناك بعض نقاط الضعف الخاصة بالأرستقراطية إذ تبقى فيها مشكلة بدون حل تختصّ بتأمين استمرار الحكم الأرستقراطي عندما ينقص الشعب الوعي السياسي لدرجة لا تسمح له بالمشاركة في السلطة. والمدافعون عن الأرستقراطية يشيرون إلى مزاياها المتمثلة في اختيار أحسن المواطنين بواسطة الانتخاب الحر.

أما في الدستور الخليط فإنه يعطي الشعب نصيباً للمشاركة في الحكم. وفي ذلك تأييد لتعريفه للدولة القائل بأن على كل المواطنين أن يكونوا مطّلعين على الحق وعلى كل ما يخدم المصلحة العامّة. وبذلك يصبح المواطنين أعضاء في الدولة وهذا يلزمهم المشاركة في السلطة.

أما في مجال دفاعه عن الملكية فهو يقول إن السلطة الحكومية الموحّدة التي تتركز على إدارة واحدة أكثر فاعلية ويمكنها تنظيم الأعمال الحكومية المختلطة

بسهولة ولكن على شرط أن تخضع كل الخطوات الفردية للهدف الأعلى للدولة. لأن وحدة السلطة هي العامل الأساسي الذي تضيفه الملكية إلى الدستور الخليط. لأن عنصر الوحدة هو الضمان الوحيد للدولة في حال تعرّضها للخطر، آنذاك السلطة الواحدة تستطيع أن تبتّ بالأمور بسرعة لمجابهة الخطر الخارجي وهذا يكون في الملكية.

والدستور الخليط عند سيسرو يصل إلى أعلى درجات التقدير لأنه يرى بأن الدولة من خلاله تستطيع القيام بجميع مهامها وبأنه يتمشى مع الطبيعة وكل المقوّمات البشرية التي يقوم عليها المجتمع.

نحن سبق وقلنا بأن مؤلف «الدولة» عند سيسرو يتكوّن من عدة أجزاء وكتب. وهو إذ يحاول في الكتاب الثاني من مؤلف الدولة أن يقوم بتطبيق نتائج بحثه النظري على روما ودستورها ومحاولاً بذلك إظهار الدستور الروماني بمظهر الدستور الخليط. إذ يعتبر نظام الحكم في روما من أفضل نظم الحكم القائمة، إذ يعلّل ذلك وما توصلت إليه روما عن طريق الخبرات المختلفة للأجيال المتوالية.

أما في الكتاب الثالث لمؤلف «الدولة» فإنه يعالج موضوع العدالة إذ إنه يقول لا يمكن أن يقوم الحكم في أيّ دولة بدون العدالة. وفي حالة عدم استطاعة الحكّام القيام بواجبهم في ظل العدالة فإنهم يفقدون حقهم في القيام بالحكم. وسوف تنهار الدولة المبنية على إنكار العدالة والحق بين الحكّام والمحكومين.

أما بالنسبة لدستور الدولة العالمية سيسرو يوضّح بأن ما يسري على الدولة الواحدة يسري على الدولة العالمية المتمثّلة في الإمبراطورية الرومانية التي يجب أن تقيم علاقاتها مع الدول المكوّنة لها على أساس الحق والعدالة. لأن تنفيذ العدالة لا يؤدّي إلى سعادة الفرد فقط بل إلى قدرة الدولة على الاستمرار لأن الفرد يستطيع أن يتحمّل نتائج الظلم عن طريق الموت الجسدي، وهذا الشيء لا يمكن حدوثه.

سيسرو والقانون الطبيعي:

هل إن العدل والقانون رهينان بمجتمع معين وزمان معين، أم أنهما مثال أزلي

خالد لا يتغير بتغيّر الزمان والمكان؟ هذا هو جوهر الخلاف بين سقراط وأفلاطون من جهة وبين السفسطائيين من جهة أخرى حول مفهوم العدل والخير. وهو جوهر الخلاف بين الرواقية ومَن آمن بها كسيسرو مثلاً ومَن ذهب مذهب السفسطائيين.

يرى سيسرو أن الدولة تتميز من الناحية القانونية بوجود علاقة قانونية تحدّد العلاقات بين الحاكم والمحكوم هذه العلاقة هي القانون. ولكن ليس كل قانون يستطيع تحديد هذه العلاقة. بل هناك قانون واحد هو القائم على تحديد هذه العلاقة ألا وهو القانون الطبيعي.

أي إن هناك قانون طبيعي عام واحد[1]. وهذا منبثق من أن الكون خاضع لآلة واحدة. وهذا القانون يسري على جميع الناس وجميع الدول دون استثناء ومن هنا تتبع فكرة دستور دولة العالم. وفي ذلك يقول سيسرو في مؤلفه الجمهورية:

هنالك في الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم وهو قانون يُماشي الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغيّر، ينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدّوا ما عليهم من التزامات وهذا القانون الطبيعي هو مما لا يجوز خلقياً تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحدّ من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه بل لا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحّي عن واجبنا في الطاعة لهذا القانون. وهذا القانون لا يحتاج إلى الفقهاء لتفسيره وتوضيحه. وكذلك لا يمكن أن يفرض حكمه على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكماً لليوم وآخر للغد، إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس في كل وقت، فلن يكون للناس أبداً إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسّره وراعيه، والذي لا يطيع حكم هذا القانون يلاقي أشدّ العقوبات.

سيسرو لقد آمن بقانون طبيعي عام واحد يسري على الجميع بدون استثناء فإنه من ناحية يرى بأن الأفراد يتساوون في ظل هذا النظام. فالناس جميعاً متساويين أمام

---

(١) سيسرو (الشرائع، ١، ٢٩).

هذا القانون الطبيعي الذي يشارك فيه الجميع ويخضعون له، وبهذا يعدّ كل الناس مواطنين في المجتمع الإنساني.

الواقع أن سيسرو كان قد أصرّ على فكرة المساواة بين الناس جميعاً، فإنه لم يذهب إلى حدّ التسليم بأن الأفراد متساويين في المعرفة، إلا أنهم يتساوون في «مقوّمات شخصيتهم النفسية، وفي اتجاهاتهم العامّة المتّصلة بمعتقداتهم فيما ينبغي أن تكون عليه القيم الشريفة وفي ذلك كله يتساوى جميع الناس». ولمّا كان الأفراد يتساوون جميعاً في خضوعهم لقانون واحد فهم إذن متساوون في الدولة وبالتالي أمام الله وقانونه الأعلى «المسيحيين الذين جاؤوا بعد سيسرو قد آمنوا بذلك».

وخاتمة لبحثنا عن سيسرو نقول بأن هذا السياسي يحاول في نظريته الأخلاقية تبيان أن الدولة لا يمكن لها العيش طويلاً إن لم تعترف بالحقوق التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وكذلك بالالتزامات المتبادلة.

فالدولة ما هي إلا جماعة من الأفراد يمتلكون فيما بينهم الدولة والقوانين الموجودة وبهذا فالدولة عند سيسرو ما هي إلا ثروة يمتلكها الشعب، أو بعبارة أخرى هي مصلحة الناس، المشتركة. فالدولة هي شركة مساهمة، المواطن له حق العضوية فيها. ومن هنا ينطلق في وضع قواعده العامّة للحكم. وهذه القواعد يمكن تلخيصها بما يلي:

إن السلطة مستمدة من الشعب وإن الحاكم الممارس لهذه السلطة إنما يباشرها استناداً إلى القانون. ويقول في القوانين: «فكما يحكم القانون الموظفين يحكم الموظفون الناس. ويمكن أن نقول إن الموظف ليس إلا قانوناً ناطقاً، وإن القانون ليس إلاّ موظفاً صامتاً».

ولكن ليس من السهل ضمّ سيسرو وغيره من المفكّرين السياسيين الرومان إلى مفكّري دولة المدينة، ولأنهم يختلفون عنهم في تفكيرهم ولاعتقادهم في مبدأ المساواة البشرية وفكرة وحدة الأصل للتجانس البشري عامة. ومع ذلك هناك أوجه شبه تجمع بينهم وبين فلاسفة «دولة المدينة».

مثلاً سيسرو وأفلاطون يضعون حاكم الدولة في مرتبة الآلهة وكان سيسرو يرى

أن الدولة من صنع الآلهة وبالتالي فإن حكّامها لا بدّ أن يحوزوا على رضاء الآلهة: نرى أفلاطون يجعل الاتصال، دائماً بين الحاكم الفيلسوف وبين الآلهة عن طريق العقل والتأمل ويعتبر العقل عاملاً مشتركاً بين الحكّام والآلهة.

ولهذه الأسباب يعتبر الفكر السياسي لسيسرو وغيره من الرومان امتداداً لدولة المدينة من جهة، وإلى الدولة الإلّهية من جهة أخرى التي اتّصفت بالعالمية. وبذلك كان سيسرو وغيره من الفلاسفة يقومون بصلة الوصل بين دولة المدينة والدولة الإلّهية التي أصبحت بظهور المسيحية ثم الإسلام الهدف الأعلى لحياة البشر على اختلاف أجناسهم. والوصول إلى هذه الدولة التي هي أمل كل إنسان كان يجب الالتزام بالقوانين الدينية لأنها تعتبر الطريق السليم الذي يمكن السير فيه للوصول إلى الدولة الإلّهية العالمية أي الوطن الأم.

سنيكا: (٣ - ٦٥ ق.م.):

كان سنيكا وزيراً للطاغية نيرون وذلك من سنة ٥٤ م وحتى وفاته سنة ٦٥ م عندما حكم عليه الإمبراطور بأن يضع بنفسه نهاية حياته مع العلم بأن الفضل الأكبر لسنيكا في تربية هذه الطاغية. ولكن سنيكا لم يأتِ بجديد في عالم الفكر السياسي، إلا أن فكرته عن العصر الذهبي جديرة بالبحث لو بصورة مختصرة.

لقد بحث لنا سنيكا فكرة قديمة كان قد قال بها هزيود اليوناني «القرن الثامن ق.م. وملخص هذه الفكرة هو الاعتقاد بوجود عصر ذهبي (عصر البراءة) طابعه السعادة والحرية وهو سابق على عصر الدولة. لم تكن في هذا المجتمع حاجة إلى سلطة أو قانون ينظّم أمر الأفراد نظراً لطهارتهم وبراءتهم واكتفوا بأن أقاموا من الأفاضل حكّاماً عليهم. فالكل متساويين بدون تفرقة. هذا العصر قضي عليه عندما أقيمت نظماً اجتماعية تعاقدية تعاقد الأفراد لإقامة هذه النظم. وقيام هذه النظم يعود لمعرفة الناس للملكية الفردية وما يترتب عليها من جشع وشرور. فالدولة لم تظهر إلا كدواء لعلاج هذا الشرّ الإنساني والقضاء عليه.

ذهب سنيكا إلى اعتبار أن الشرّ متأصل في نفس الإنسان، وقد يكون على حق عندما يقول: «إننا أعضاء هيئة واحدة ومع ذلك لا يخجل الناس من إظهار الفرح إذا

ما سفك بعضهم دم بعض ومن إشعال نار الحرب ومن توريث أبنائنا مزيداً من الحروب بينما تعيش الحيوانات الخرساء في سلام مع أنواعها، أما الإنسان وهو الشيء المقدس لأخيه الإنسان فإنه يذبح علناً».

بلغ تشاؤم سنيكا حدّاً أن فضّل حكم الطاغية على حكم الشعب، حيث يـرى أن حكـم الشـعب أكثر فساداً وقسوة من حكم الطاغية. وقد اعتبر السياسة أنها لم تعد مجالاً للأفاضل من الأفراد لكنه أصرّ على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه الأدبي بعرض خدماته في أية صورة كانت وعلى هذا يذهب إلى أن الفاضل من الأفراد يمكن أن يحقّق للإنسانية خدمات جليلة رغم ابتعاده عن العالم السياسي. ورجل كهذا تكون مكانته الحاكم في الدولة.

لقد تأثر بفكرة سنيكا عن العصر الذهبي أو عصر البراءة آباء الكنيسة المسيحية وبيّنوا بأن هذا العصر هو عصر آدم وحوّاء قبل ارتكاب الإثم والسقوط إلى الأرض.

وبعد ارتكاب هذه الخطيئة انتهى، إلى غير رجعة عصر الخير والسعادة، وبدأ عصر التعاسة والشقاء.

* * *

الفصل الثالث

القانون الروماني والعلاقات الدولية عند الرومان

من حقائق الحياة المعاصرة، بأن النظام لا يمكن أن يقلّ أهمية عن الحرية من حيث إن كلاًّ منهما عنصر مهم بل أساسي بالنسبة للحضارة. ومن واجب الفكر السياسي، الذهاب إلى أن الحرية لم تكن قائمة على قاعدة صلبة متينة قاعدة النظام، لأصبحت الحرية عديمة الجدوى. ومما لا شك فيه أن النظام يحدّ من الحرية وإن في ممارسة الحرية شيئاً من الإخلال بالنظام.

وفي هذا الفصل سنحاول بصورة موجزة إعطاء فكرة بسيطة عن القانون الروماني ومفهوم العلاقات الدولية عند الرومان.

١ ـ القانون الروماني (مفاهيم قانونية):

اشتهرت الدولة الرومانية بقواعدها القانونية، التي استطاعت بواسطتها أن تنظّم مؤسساتها السياسية وعلاقاتها مع غيرها من الدول. وهذه القوانين تقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ القانون المدني أو مجموعة القوانين المدنية:

وهي مجموعة القواعد القانونية التي كانت تطبق على المواطنين الرومانيين وتسمى بالحقوق القومية.

ب ـ قانون الشعوب:

وهو قانون وُضع لكي ينظّم العلاقات بين روما من جهة وغيرها من الأمم والشعوب من جهة أخرى. وقد تطور هذا القانون مع الزمن ليصبح أساساً لفكرة «القانون الطبيعي».

جـ ـ قانون الأجانب:

نشأ هذا القانون مع تطور الدولة الرومانية، على شكل مجموعة من القواعد مستقلة عن قانون الشعب. طُبّق هذا القانون على سكان الأقاليم من غير العبيد أو الذين لم يكتسبوا بعد الجنسية الرومانية.

ظل هذا التقسيم قائماً حتى صدور مرسوم الإمبراطور الروماني كاراكلا القاضي بمنح الجنسية الرومانية إلى جميع سكان الإمبراطورية، وبذلك تمّ القضاء على التفريق بين المواطنين والأجانب وكان ذلك سنة ٢١٢ م.

سبق أن بيّنا مدى تأثّر الرومان بالفلسفة اليونانية وخصوصاً فكرة القانون الطبيعي التي تأثر بها سيسرو وأبرزها في مؤلفه الجمهورية. كان أنصار هذه النظرية من الرومان يذهبون إلى أن هذا القانون يجب أن يكون مصدراً للقوانين. وقد توسّع القانوني الروماني البيانوس بمفهوم القانون الطبيعي إلى حدّ إخراجه عن المنطق السليم، إذ اعتبر تلك القواعد حقوقاً مشتركة بين الإنسان والحيوان: كالتناسل مثلاً. وكذلك ذهب الفلاسفة إلى اعتبار قواعد القانون الطبيعي على أنها حقوق مشتركة بين الأفراد أينما كانوا، سواء أكانوا من مواطني الدولة الرومانية أو كانوا من الأجانب.

وقد كان في الوقائع لهذه النظرية أثر بالغ في تطور الأفكار ونشوء النظريات السياسية، وكذلك في حدوث بعض الانقلابات السياسية. وأهم آثار هذه الأفكار نظرية الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي وكذلك إعلان حقوق الإنسان، بعد الثورة الفرنسية.

في العهد الملكي كان النظام القانوني قائماً على فكرة الاتصال بالعقيدة الدينية، وهذه القواعد القانونية كانت مقتصرة على دائرة الأحوال الشخصية.

أما فكرة تدوين القانون الروماني فترجع إلى سنة (٤٦٢ ق.م.) آنذاك تكوّنت لجنة من خمسة أشخاص لكي تقوم بالتدوين، وأول عمل قامت به هذه اللجنة زارت اليونان عام ٤٥٤ ق.م. ودرست القوانين المعمول بها هناك. وفي عام ٥٤١ ق.م. شكّلت لجنة مؤلفة من عشرة أشخاص، وأتمّت تدوين القانون الروماني. ثم كتبت هذه القوانين على عشرة صفحات من ألواح البرونز، ووضعت في الساحة الكبرى لكي يتعرّف عليها الناس وفي عام ٤٥٠ ق.م. وأضيف إلى هذه الألواح لوحان آخران، فأصبح عددها اثني عشر لوحاً، ومن هنا جاء اسم هذا القانون (قانون الألواح الإثني عشر).

بقي قانون الألواح الإثني عشر وقواعد قانونية أخرى للعلاقات القانونية للدولة الرومانية زهاء ألف سنة، إلى أن قام الإمبراطور جستنيان بإلغائها، جميعاً وأحلّ محلها مجاميع قانونية جديدة. وأشهر مجاميع جستنيان القانونية أربعة هي:

أ ـ مجموعة الدساتير.
ب ـ الموســوعة.
جـ ـ النظـــم.
د ـ المجموعة الجديدة.

صارت هذه المجاميع بأكملها تُعرف فيما بعد باسم «مجموعة القوانين المدنية» وإن كانت الدولة الرومانية قد اشتهرت بالنظام، باعتباره المثل الأعلى للدولة فإن ذلك لم يتم دون سند من القانون الروماني، وروما كانت أول دولة حاولت أن تجعل من النظام المختل، المبني على العادات القبلية قانوناً لحكم الشعوب غير الرومانية.

ولكن لكل شيء حد، وإذا ما تجاوز الشيء حدّه انقلب إلى ضدّه، فالنظام يصبح فادح الثمن إذا ما تمّ تحقيقه على حساب الحرية. ومن الواضح أن روما أكسبت أوروبا نظاماً ولكنها سلبتها كل حيوية.

وعندما تطرفت الحرية عند اليونان انقلبت إلى فوضى أو إباحية، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الدولة الرومانية، حيث انقلب النظام طغياناً، فكان ذلك من الأسباب الرئيسية لتقويض النظام.

٢ ـ العلاقات الدولية عند الرومان:

لما كان نشوء الدولة الرومانية على القوة قائماً، وما ترتب على ذلك من اعتزاز بالنفس فكانت هذه الدولة تفضل استعمال القوة والسيف في علاقاتها الخارجية، على أن يكون ذلك قائماً على فن المفاوضة والمعاهدات. وهذا لا يعني أن روما لم تدخل في محالفات ومعاهدات مع الشعوب التي انتصرت عليها، حيث منحتها قسطاً من الحكم الذاتي. لكننا نستطيع أن نقول إن علاقة روما مع غيرها من الشعوب كانت علاقة يغلب عليها طابع العلاقة ما بين التابع والمتبوع.

لقد عرف الرومان المعاهدات، كمعاهدات الصلح، ومعاهدات وقف القتال، ومعاهدات الهدنة، ولكنهم نظروا إلى هذه المعاهدات نظرة قياسية على العقود المبرمة وفق أحكام القانون الخاص وذلك، من حيث تكوين المعاهدة وشروطها وصحتها وحتى أسباب الفسخ.

في العهد الجمهوري كان مجلس الشيوخ هو المسؤول عن إدارة السياسة الخارجية للدولة ولكن عند نشوء الإمبراطورية تحوّل هذا الحق إلى الإمبراطور بعد أن أصبح مجلس الشيوخ عبارة عن مجلس استشاري.

وقد أنشأ الرومان ديواناً خاصّاً، مهمته الإشراف على الشؤون الخارجية، من واجباته الأساسية رعاية العلاقات الناشئة بين الدولة الرومانية والدول الأجنبية. ومن مهام هذا الديوان كذلك إيجاد الحلول لما قد يقع من منازعات حول الحصانات أو الامتيازات الممنوحة للبعثات الدبلوماسية.

وبعد انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى دولتين أحدهما في روما والثانية في القسطنطينية، تحوّلت السياسة الخارجية من عسكرية إلى دبلوماسية. وكذلك اضطرت الإمبراطورية الشرقية إلى اتخاذ أسلوب جديد في علاقاتها الدولية وهو أسلوب التفاوض والتحالف.

* * *

الباب الرابع

الفكر السياسي المسيحي

الفصل الأول

لمـــحة تـــاريخية

في تلك الآونة التاريخية، التي اضطربت فيها الآراء واهتزّت فيها القيم تحت مدّ وجزر التيارات المتعددة التي عاصرت فجر ميلاد المسيح، قامت المسيحية تبشر بدين جديد، وتدعو للسلام والمحبة على الأرض.

مما لا شك فيه أن الديانة المسيحية، وكذلك المبادىء التي جاءت بها القبائل الجرمانية والتي تدور حول طبيعة القانون، قد أثّرت كلاً منها في الحياة السياسية لأوروبا في العصور الوسطى، إن لم نقل أن تلك الديانة وهذه المبادىء قد طبعت الحياة الأوروبية بطابعهما.

إن أهمية المسيحية، في مجال الفكر إضافة إلى ما جاءت به من مبادىء هو ظهورها، بعد التطور، أدى إلى ظهور نزاع طويل بين الكنيسة التي تمثّل السلطة الدينية، وبين السلطة المدنية (الزمنية) التي تمثّل الدولة وذلك نتيجة تدخّل الكنيسة في الحياة السياسية.

سيطر هذا النزاع على الحياة السياسية لقرون متعددة إلى أن استطاعت السلطة المدنية، في النهاية، إعادة الكنيسة المسيحية، إلى دورها الطبيعي في الحياة وإبعادها عن التدخّل في الحياة السياسية.

أما القبائل الجرمانية فقد جاءت بأنظمة سياسية خاصة بها مولّدة أفكاراً سياسة جديدة، هذه الأنظمة والأفكار تدور حول طبيعة القانون ونظام الحكم.

نستطيع أن نقول بأن الاهتمام، في هذه الفترة، بعلم السياسة قد قلّ شأنه عمّا كان عليه الأمر في اليونان مثلاً. إذ أصبح علم السياسة يدرس ضمن الدراسات الدينية خصوصاً تلك التي تبحث العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (الزمنية).

ومما لا شك فيه أن انتشار الديانة المسيحية بين الناس ثم ازدياد أهميتها يوماً تلو يوم هو السبب، في رأينا في تناقص الاهتمام بعلم السياسة وتحوّله نحو القضايا الدينية.

عالمية المسيحية:

إن انتشار المسيحية لم يكن وليد صدفة، ولكنه كان نتيجة طبيعية لوصية السيد المسيح لتلاميذه، وتلبية لهذه الوصية انتشر التلاميذ في كل الأرض. وكان لنتيجة هذا التبشير بالدين الجديد أن آمن كثيرون بالمسيحية، وهذا ما أثار كهنة الوثنية وأخذوا يحرّضون الأباطرة ضد المسيحيين. ولكن بالرغم من الاضطهاد ضد أتباع الدين الجديد فقد ثبت هؤلاء على إيمانهم بالمسيحية، حتى إن هذا الدين الجديد دخل إلى بيوت الأباطرة، وقسم كبير منهم اعتنق المسيحية واعتبروها الدين الرسمي للدولة.

وقد كانت الكنيسة في العصور الأولى كنيسة واحدة ولكن بعد ذلك انقسمت إلى مذهبين المذهب الأرثوذكسي والمذهب الكاثوليكي. إن وراء انقسام الكنيسة ظاهرياً كان اختلاف في تفسير الدين، ولكن في الحقيقة كانت قضايا سياسية. ولكن الكنيسة الكاثوليكية كانت الأقوى إذ استطاعت أن تبني نظامها العالمي وأن تمدّ سلطانها في كل أرجاء العالم. حتى أن نفوذها أصبح يتحكّم في الحياة الأوروبية في كل النواحي.

وبعد أن كانت الكنيسة الكاثوليكية متزعمة العالم الأوروبي، بدأ سلطانها يتقلّص إذ كيف كان ذلك؟

والسبب في ذلك هو أن حركات متنوعة في أوروبا بدأت تدعو إلى أن الكنيسة

بوضعها الحالي لم تعد تتفق مع المفاهيم الحديثة. لذلك اشتد الخلاف حول تفسير بعض ما جاء في الكتاب المقدّس، وكذلك وجّه الانتقاد لحياة رجال الدين الخاصة لما يعتريها من ضعف وفساد، عندئذ بدأت حركات الإصلاح الديني تدعو إلى إصلاح الكنيسة، وقد زعزع ذلك من مكانة الكنيسة في أوروبا.

ونشاط الكنيسة الكاثوليكية، لم يقتصر فقط على الدين بل امتد إلى نواحي أخرى اجتماعية وسياسية، وهذا التدخل تعدّ الدول المسيحية ليطال دول أخرى في العالم.

ملاحظات في الفكر السياسي المسيحي:

سنحاول في هذا الفصل، إعطاء فكرة عن ماهية الفكر السياسي المسيحي ثم سنحاول إعطاء فكرة عن النزاع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

١ ـ ماهية الفكر السياسي المسيحي:

من مميزات هذا الفكر في أول مراحله هو الفصل المطلق بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، أي بين الدولة والكنيسة. وقد استند ذلك على قول السيد المسيح: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

إن ظهور الكنيسة المسيحية كسلطة بذاتها ومستقلة عن الدولة يعتبر في تاريخ أوروبا من ناحية الفكر السياسي، وكذلك من الناحية السياسية وهذا لا يعني «أن الأفكار السياسية لدى المسيحيين كانت خاصة بهم. فالدافع في قيام المسيحية دافع ديني، والمسيحية مبدأ يستهدف تحقيق الخلاص، وهي ليست فلسفة أو نظرية سياسية».

تأثرت المسيحية بأفكار وآراء كانت موجودة وسابقة على ظهورها ومن المُثُل التي آمنت بها المسيحية:

الاعتقاد بوجود قانون أسمى وأرفع منزلة من القانون الوضعي، وقد رأينا من دراستنا السابقة بأن الرواقية قد نادت بهذه الفكرة، وكذلك الفيلسوف الروماني

سيسرو، إلا أن المسيحية ذهبت إلى اعتباره القانون الإلّهي.

المسيحية تأثرت بالرواقية ليس فقط بمفهوم القانون الطبيعي، بل كذلك بفكرة خضوع الكون لسلطة واحدة.

آمن رجال الكنيسة بما ذهب إليه سنيكا من ضرورة توافر العدالة في الدولة حيث إن الغرض من قيام الدولة هو إقامة العدل، وكذلك فكرة عصر البراءة. وكذلك تأثّره بفكرة المساواة بين البشر بما قال به الرواقيون، وفلاسفة اليونان.

الكنيسة استنكرت التمييز بين الأفراد، سواء كان التفاعل منطلقاً من الجنس أو المركز الاجتماعي، وفي ذلك يقول القديس بولس: «ليس هناك يهود وإغريق، ولا حرّ وعبد، وذكَر وأنثى، فكلّهم سواء في يسوع المسيح».

لكنه لا يجب أن يؤخذ ما ذهبنا إليه على أن المسيحية لم تأتِ بجديد فالواقع أنها أتت بفكرة بعث الإنسان بعد موته، وهذه الفكرة كانت منافية للأفكار التي كانت سائدة في العهد الإغريقي، أو العهد الروماني.

إن المسيحية في بداية ظهورها لم تستطع بل ولم تحاول حتى التغيير في الأنظمة السياسية القائمة آنذاك بل تركتها كما هي دون محاولة المساس بشيء منها. وذهب المسيحيون إلى احترام السلطة القائمة وفرضوا على أنفسهم طاعة الحكم القائم، والواقع أن فكرة طاعة الحكم القائم هي فكرة أصيلة في الديانة المسيحية حيث إنها من تعاليم السيد المسيح نفسه، حيث قال: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

إيماناً بفكرة الطاعة هذه فإن القدّيسين الأوائل كانوا يدعون إلى الخضوع إلى الحاكم وتنفيذ أوامره. وقد ذهب القديس بولس إلى أن طاعة الحاكم هي طاعة الله. حيث إن السلطة مصدرها الله وعلى ذلك فإن الخضوع للسلطة الزمنية يقوم على أساس ديني، ومَن عصا الحاكم فقد عصا الله، ولذلك يقول: «فلتخضع كل نفس للسلطات الشرعية. ومَن يعصاها حلّت عليه اللعنة فالحكّام ما وُجدوا لمحاربة العمل الصالح، بل لمحاربة الشرّ، لذلك يجب علينا عمل الخير لكي ننال رضاهم أما مَن عمل شرّاً فإن عقابه لن يكون عبثاً، بل قصاصاً يقع عليه بأمر الله، لا يجب

الخضوع لسلطة حاكم الضمير، والحاكم ما هو إلا رسول الله وظله يرعى كل شيء بأمره فأعطه ما له، وادفع له الجزية التي هي حقه».

إن واجب الطاعة هذا لا ينصب على شخص الحاكم بل على وظيفته، فليس للطاعة من دخل بما يتحلّى به الحاكم من فضائل وخِصال حميدة، أو ما يعتريه من عيوب فالله هو الذي عيّن الحاكم وواجب الطاعة يتعلق بمنصبه لا بشخصه.

إن موضوع الطاعة للسلطة السياسية القائمة بأمر الحكم أدى إلى ظهور مشكلة مهمة عُرفت باسم «مشكلة الولاء».

كان المسيحي أمام سلطتين متباينتين أحدهما دينية وهي الكنيسة، والثانية زمنية وهي الدولة فكلتاهما كانت تطلب الطاعة وكلتاهما تنشد ولاء الناس لها. وهذا لم يعرفه الإنسان في عهد الإغريق أو الرومان، بل عرف التزاماً واحد للدولة. أما المشكلة في القرون الوسطى فهي أنه تعارضت السلطتان فلمَن تكون الطاعة، للسلطة الدينية أم للسلطة الزمنية؟

إن المسيحي المؤمن المخلص في حالة التعارض هذه فإنه يعطي الأفضلية للكنيسة ممثّلة الدين على الحاكم الممثّل للسلطة الزمنية.

لا شك في أن قيام مثل هذا التعارض كان أمراً متطوراً، بل كان وقوعه محتماً بالرغم من أن المسيحية جاءت بفكرة وجود طبيعتين في الفرد أحداهما متعلقة بالروح والإشراف عليها من اختصاص الكنيسة، والثانية تتعلق بالجسد وتقوم السلطة الزمنية بتنظيمها هذه الفكرة أوجدت موضوع تنظيم العلاقة بين السلطتين حيث إن طاعة الفرد لأحداهما في حالة التعارض، يعتبر خروجاً عن طاعة الأخرى.

المفروض أن تكون الطاعة لهاتين السلطتين هذا إن لم يحصل هناك تعارض، فإن حصل مثل هذا التعارض أي حاول الحاكم أن يدعو إلى مخالفة تعاليم المسيح والقوانين السماوية وجب على المسيحي المؤمن أن يمتنع عندئذ عن تنفيذ أوامر الحاكم حيث إن ذلك يعتبر خطيئة ولو كلّفه الأمر حياته.

نستطيع أن نقول بأن قيام البابوية نتيجة انتشار المسيحية في أوروبا لم يغيّر من

أمر الطاعة شيئاً في القرون الأولى، وعلى هذا نجد أن رؤساء الكنيسة المسيحية الذي اعتلوا كرسي البابوية خلال القرون الأربعة الأولى ساروا على نفس الطريق الذي سار عليه القديس بطرس عندما دعي إلى الخضوع للسلطة الزمنية خضوعاً تامّاً بشرط أن لا يكون في ذلك مخالفة لتعاليم الله، حتى أننا نجد بأنهم أعطوا الحق إلى الإمبراطور في وضع اليد على أموال الكنيسة إذا أراد ذلك.

من هذا يتضح لنا بأن العلاقة بين السلطتين الزمنية والدينية في القرون القليلة التي تلت ظهور المسيحية كانت تقوم على احترام سلطة الإمبراطور. وعلى هذا فكانت الكنيسة تدفع الضرائب المفروضة من قِبَل السلطة المدنية، وبعبارة أخرى أي إن السلطة الزمنية كانت تسمو على السلطة الدينية. ويمكن أن يقال بأن السبب في ذلك يعود إلى أن المسؤولين الأوائل عن المسيحية لم يحاولوا الاصطدام بالسلطة الزمنية بل حتى إنهم حاولوا استرضائها لما في ذلك من كسب للدين الجديد.

المسيحية كانت تنادي بمبدأ الحرية والمساواة الطبيعية. فالنظم الطبيعية التي خصّتنا بها الطبيعة هي أساس الحياة في المدينة الإلّهية. ولكن عندما عمّت الرذيلة البشر فقد انحدر هذا النظام إلى أحطّ المستويات، وأصبح الإنسان يستبعد أخاه الإنسان وحلّت الخطيئة بالأراضي.

غير أن تلك النظرة إلى أمور الدنيا والأخذ بالنظام الطبيعي لتسييرها لم تكن تعني في نظر المسيحية التخلّي عن النظم السياسية التي تحكم المجتمع. فتلك النظم لازمة وضرورية لقيام المجتمعات فقيام العبودية والملكية وغيرها من النظم يعتبر أيضاً في نظر المسيحية من أوجه العلاج الضرورية للمجتمع. إذ إن كل هذه النظم التي تقوم عليها المجتمعات المختلفة إنما هي من اصطناع البشر من أجل حياة منظّمة تخرج بهم عن الحياة البدائية الأولى.

أما الحقوق الطبيعية، فهي التي تسمو على كل ما يمكن أن يأتي به البشر من تنظيمات.

فهذا هو الحق الطبيعي ما هو إلا انعكاس للقانون الإلّهي الذي يعيش في قلوب البشر ويمتزج بأفئدتهم. ولذلك فهو قانون عام يخضع لأوامره جميع البشر

ولكن تطبيقه وتعميمه بصورة كاملة، يفترض شروط معينة في الإنسان. يفترض فيه البراءة والطهارة والعفّة. وهذه الشروط لا يمكن لها أن تتحقّق إلا في المراحل البدائية الأولى من الحياة حيث كان الإنسان يعيش ويتصرف بوحي الطبيعة.

وبما أن الإنسان قد تعدى هذه المرحلة الفطرية وسقط في أحضان الخطيئة والتجأ بالتالي إلى إقامة نظم مصطنعة تحمي وجوده فإنه لم يعد بأيّ حال من الأحوال أن تتحقق هذه الشروط.

وبناءً على ما تقدم فإن الحق الطبيعي في نظر المسيحية يجب أن يهيمن على كل أركان المجتمع البشري متى كانت القوانين الوضعية تستهدف فقط إصلاح الأخطاء والعيوب التي توجد في الحياة الدنيا.

أما بالنسبة للمساواة الطبيعية والحرية الطبيعية فقد اعتبرتهما المسيحية أكبر في الحياة الدنيا. فالإنسان مساوٍ لأخيه الإنسان، أينما كان دعامتين والإنسانية والإنسانية جمعاء على ذات الصلة بالله عزّ وجلّ. وهذه الصلة المشتركة تجعل الجميع متساويين في كل شيء.

وإذاً كانت الحياة الدنيا قد جعلت من بعض الناس عبيداً فليس أمام الله أسياد وعبيد. فالتفرقة الاجتماعية واللامساواة إنما هي إحدى نتائج السقوط والإنحراف في المجتمع. لأن العبودية لا تمسّ سوى جسد العبد، أما روحه فهي حرّة طليقة من كل قيد. والعبد كالسيد قادر على عبادة الله وطاعته.

٢ ـ النزاع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية:

إن التعايش السلمي بين السلطتين الذي ساد أوروبا في القرون الأولى لظهور الديانة المسيحية لم يدم طويلاً، وإذ بالنزاع ينفجر بينهما بعد أن تمّ انتشار الديانة الجديدة وازدياد عدد أتباعها وما ترتب على ذلك من تعاظم قوة الكنيسة.

وهذا النزاع استمر مدة طويلة إلى أن تغلبت في النهاية السلطة الزمنية.

استطاعت الكنيسة المسيحية بمرور الزمن الحصول على امتيازات متعددة كالإعفاء من الضرائب التي كانت تفرضها الدولة. وأخذت بجمع التبرعات والهدايا

مما كان له أكبر الأثر في أن تمتلك مساحات شاسعة من الأراضي. وقد أخذ سلطان الكنيسة بالتزايد تدريجياً إلى أن وصل الأمر بها إلى احتلال مركز الصدارة في العالم المسيحي وكوّنت لنفسها تنظيماً إدارياً يماثل إلى حدٍّ كبير سلّم الدرجات الإدارية في الدولة.

في واقع الأمر إن الفصل بين السلطتين الذي نادت به المسيحية وما ترتب عليه من تحديد لاختصاصات كلٍّ منهما وبالتالي إخضاع الفرد لأنظمة متباينة منها سياسية وأخرى دينية، كان من شأنه أن يؤدي إلى التصادم بعد ازدياد أهمية الكنيسة.

وقد ظهرت في القرون الوسطى نظرية (القوتيـــــــن) هذه الفكرة تقول بأن أحد هذين السيفين يمثّل السلطة الدينية، أما الثاني فيمثّل السلطة الزمنية، فالشؤون المتعلقة بالروح فهي من اختصاص الكنيسة أما القضايا المتعلقة بالأمور العامة للأفراد فتخضع للسلطة الزمنية. هذه النظرية انتقدت بشدة في عصر النهضة من قبل لوثر مؤسّس البروتستانتية، حيث ذهب للقول أنه ليس هناك إلا سيف (قوة) واحد إلا وهو يمثّل السلطة الزمنية.

إن ازدياد أهمية الكنيسة أدّى إلى ظهور النزاع بين السلطتين، وفي هذه الفترة لم يعد الحكم الأفضل، هو شاغل الفكر السياسي، بل كانت المشكلة في تحديد العلاقة بين السلطتين. وبمرور الزمن وازدياد قوة الكنيسة أخذت تحاول إخضاع السلطة الزمنية لإرادتها بادّعائها بأنه من حقها بتنصيف الإمبراطور وخلعه في حالة عدم ولائه لها.

وقد تميزت العصور الوسطى بسيطرة التفكير الديني على العقـول سيطرة تجاوزت مجال الحياة الخاصة والمشاعر العاطفية للأفراد، إلى مجال الحياة العامّة بمظاهرها الكبرى من سياسية واقتصادية واجتماعية، بحيث أصبح الدين هو الإطار العام الذي تتحرك داخله الحياة في القرون الوسطى.

وفي الواقع لقد استطاعت الكنيسة المسيحية في روما خلال فترة من تاريخها، أن تكون هي السلطة المسيّرة للأمور في أوروبا، وذلك لانتشار الأفكار الدينية، من جهة ولمحاولة الملوك الحصول على رضاها من جهة ثانية، ولكنها في الوقت نفسه جابهت مقاومة من قِبَل بعض الحكّام.

وإن اهتمام الكنيسة ببعض المسائل أدّى بها مع تطور الزمن إلى الانغماس بالمفاسد ومن ثم ترك الرسالة الروحية جانباً، ولما ازدادات مصاريف الكنيسة أخذت المناصب الدينية تُباع وتُشترى.

وسبق وذكرنا بأن الكنيسة سيطرت على الأمور الزمنية والدينية في أوروبا ولكن بعد نضال طويل استطاعت في النهاية السلطة الزمنية إرجاع الكنيسة إلى واجباتها الروحية هذا من جهة، أما من جهة ثانية بدأت نظرة الناس إلى الكنيسة تختلف عمّا كانت عليه في السابق، إذ بدأ المصلِحون بدعوتهم إلى إصلاح الكنيسة مما اعتراها من شوائب والرجوع إلى تعاليم السيد المسيح.

وقبل الانتقال إلى الفصل الثاني نودّ إيراد بعض الوقائع المتعلقة بالنزاع بين السلطتين.

بينّا فيما سبق أن العصور الوسطى امتازت بظهور ما يسمى بـ «نظرية السيفين» هذه النظرية كانت تحدد العلاقة بين السلطتين، أو بعبارة أخرى انفراد كل سلطة باختصاصات معينة، ومن هنا انطلقت الفكرة القائلة بخضوع الإمبراطور للكنيسة فيما يتعلق الأمر بالعقيدة الدينية.

ومن هذه الفكرة انطلقت فكرة أخرى نادى بها البابا جلاسيوس تتعلق بمحاكمة رجال الدين، حيث ذهب البابا إلى أن يحاكم رجال الدين وخصوصاً في المسائل المتعلقة بالعقيدة الدينية أمام محاكم الكنيسة وليس أمام محاكم الإمبراطور. ثم ذهب إلى أن المسيحية تذهب إلى عدم إمكانية الجمع بين الحكم والقداسة، وكان القصد من ذلك هو الحصول على نوع من الاستقلال الذاتي.

كانت البابوية تعيش في حالة لا تمكّنها من الوقوف على قدم المساواة مع الأباطرة وقد انتهكها الفساد إلى حدّ أن أصبح الوصول إلى هذا الكرسي يتمّ عن طريق المساومات واقتصر على جماعات معينة.

آنذاك كانت الإمبراطورية تتمتع بقوة لا بأس بها وهذا مما دفع الإمبراطور هنري الثالث، أن يقوم بعزل أحد البابوات وأن يُجري انتخابات حرّة لهذا المنصب وكان ذلك في، أوائل القرن الحادي عشر ومن هذا التاريخ بدأت الكنيسة في طريق الاستقلال.

في الواقع كان للأباطرة في تلك الفترة الفضل الأكبر في القضاء على الفضائح والفساد الذي انتشر في مرحلة صارت فيها الانتخابات البابوية ألعوبة في يد فئة من الساسة في روما.

ويمكن أن يقال أن النزاع الفعلي الذي شهدته أوروبا بين السلطتين كان بعد أن تولى البابا غريغوري السابع عشر البابوية سنة ١٠٧٣ فقد بدأ النزاع بينه وبين الإمبراطور هنري الرابع حول موضوع تنصيب رجال الدين، وقد أصدر البابا قراراً سنة ١٠٧٥ يقضي بتحريم هذا الحق على الإمبراطور، إلا أن الإمبراطور لم يعبأ بهذا القرار واستمر بمنح الأسقفيات والمناصب الدينية لمَن شاءت إرادته.

وفي سنة ١٠٧٦ حاول الإمبراطور خلع البابا من عرشه فكان أن أصدر البابا قرار حرمان بحق هنري الرابع، والحرمان يقضي بخروج الشخص الصادر بحقه هذا القرار من حظيرة الكنيسة المسيحية. ولكن الإمبراطور شعر بخطورة هذا القرار عندئذ تنازل عن رأيه وذهب وقابل الباب معلناً له عن ندمه. في الواقع أن الكنيسة استطاعت الخروج من هذه المشكلة منتصرة.

استطاعت الكنيسة بعد هذا التاريخ أن تفرض سيطرتها على أوروبا واستمرت قوتها في التزايد يوماً تلو يوم، وقد وضع مشرّعي الكنيسة نظرية عن البابوية حوّلت حق الكنيسة، في رعاية الأمور الروحية، إلى حق لها في فرض السيطرة القانونية.

يمكننا القول بأن بداية انهيار سلطة الكنيسة الرومانية بدأ بتولّي فيليب الرابع عرش فرنسا(١٢٦٨ ـ ١٣١٤). حين بدأ الخلاف بين البابا وملك فرنسا عندما حاول الملك الفرنسي فرض ضرائب، على رجال الدين، لمواجهة احتياجات خزينة الدولة الفرنسية.

عندئذ أصدر البابا قراراً بعدم شرعية ذلك فقام فيليب الرابع بإصدار قرار يقضي بعدم تصدير الذهب والفضة خارج فرنسا، وهذا يعني عدم إمكانية الكنيسة الموجودة في فرنسا بإرسال الأموال إلى روما. وعندما اتّهم أحد رجال الدين بارتكاب جريمة ضد الذات الملكية استغلّ ذلك فيليب الرابع وحاكمه أمام محكمة مدنية وليس أمام محكمة تابعة للكنيسة كما كان العُرف يقضي ذلك، وقد حقّق فيليب

الرابع أول انتصار للسلطة الزمنية، وقد استطاع هذا الملك أن يتدخل بالانتخابات البابوية ويعتبر عهد الملك فيليب بداية انهيار السلطة وسمّوا السلطة الزمنية.

تطور الأمر بعد ذلك عندما حصل الشِقاق البابوي بظهور بابا آخر في روما إضافة إلى ذلك الموجود في فرنسا وازدادت نتيجة ذلك مصروفات الكنيسة وأخذ كلٌ من البابوين بتقديم التنازلات تلو التنازلات إلى الملوك والأمراء لتثبيت مركزه ضد الآخر فانصرف الناس عن البابوات يوماً بعد يوم، حتى عاد الأمر إلى ما كان عليه سابقاً أي إلغاء البابوية في فرنسا واقتصارها على روما.

* * *

الفصل الثاني

المذاهب السياسية في العصور الوسطى

القديس أوغسطين: (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م):

يعتبر القديس أوغسطين أعظم مفكّر في هذه الفترة من فترات الفكر السياسي. ولد في طاجسطا بالقرب من مدينة بون (في الجزائر) من أب وأم مسيحية، كان متضلّعاً في اللغة اللاتينية وقد افتتح مدرسة لتعليم البيان وهو في التاسعة عشرة من عمره، تأثر بسيسرو وخصوصاً بكتابه المسمى «هورطانسيوس». في هذا الكتاب يصوّر لنا سيسرو الفلسفة على أنها مدرسة علم وفضيلة ووسيلة الحياة السعيدة فاندفع أوغسطين في طلب الحقيقة. وقد كان أوغسطين ضحية للتيارات الفكرية التي سادت عصره لمدة طويلة وانتمى أول الأمر إلى جماعة المانويين التي غلب على مبادئها الزندقة والخلط بين الله والمادة وبين الخير والشر، ثم ترك المانويين بعد تسع سنوات بخيبة أمل وكان ذلك أثناء وجوده في ميلانو حيث اختلط بالفكر الأفلاطوني الجديد لبلوتين، وأصبح فكره متأثراً بالمسيحية واعتبرها ديانة غوغاء ثم اتخذ الكاهن أمبروزيوس قدوة له حيث رجع إلى اعتناق المسيحية من جديد في ميلانو عام ٣٨٦ م وفي مؤلفه الاعترافات يصف صراعه النفسي من أجل الوصول إلى الحقيقة وتألمه لضياع الوقت السابق دون الوصول إليها.

وقد بلغت مؤلفات أوغسطين حوالي مائتين وأربعين مؤلفاً أهمها: الردّ على الأكاديميين، الحياة السعيدة، خلود النفس في الحرية، والاعترافات الثالوث، أما

أهم مؤلفاته فهو مدينة الله الذي كتب بين ٤١٣ ـ ٤٢٧.

وبعد رجوع أوغسطين إلى المسيحية تغيّر فكره بالنسبة للكنيسة والسياسة، والشكل الذي فهم به أوغسطين المسيحية قريباً لحدٍّ كبير من الأفلاطونية الجديدة. والنقطة التي بدأ بها تفكيره هي التفرقة الأفلاطونية بين وجود حقيقي كامل للحياة في العالم الآخر، وبين عالم دنيوي مشتق من الأولى وممتد إلى المستقبل. وبذلك يكون الوجود عند أوغسطين هو البقاء والاستمرار.

وما عدا ذلك فإن العالم الدنيوي فهو فانٍ ومتغيّر. ومحور علم الوجدانيات عنده هو مقارنة الوجود الكائن بالخير وهما بالنسبة له متماثلان ولا فرق بينهما. وبالتالي فكل ما هو موجود يعتبر حسناً، وبناءً عليه فإن الشرّ ليس بمبدأ ولكنه انحراف بقيمة الوجود الإيجابي، ومن جهة النظر المسيحية الشرّ خطأ.

وبهذا يفترق مفهوم أوغسطين كرجل دين مسيحي عن مفهوم الخطيئة عند بلوتين. فبينما لا يعتقد أوغسطين في وجود الشرّ ـ يتخذه بلوتين أساساً لتفكيره. وبينما نرى المدرسة الأفلاطونية الجديدة، قد ربطت الدنيا بمفهوم وجود العالم الآخر.

واستطاعت الديانة المسيحية أن تبني على الفكرة نظرية الخليفة وفيها يرجع كل ما هو موجود إلى أيدي الخالق وفي تفكير أوغسطين يذوب الوجود مباشرة مع كيان الله ومع الرغبة الإلٓهية. أما الوجود عند البلوتيين هو إمبراطورية تحمل قيمتها في داخلها فبالنسبة لأوغسطين يبقى الوجود حيّاً فقط لانتمائه لكيله الله وبالتالي تختفي آثار الفلسفة البلوتينية الخاصة بالكون، ويتّضح الفرق الكبير بين مفهوم الوجود عند أوغسطين وبلوتين. ويكون الوجود المدرك للعام المدرك عند أوغسطين الأساس من الله.

ومن هنا نرى بأن أوغسطين قد خلط الدين بالفلسفة والعقيدة بالعلم. كان الله في نظر أوغسطين هو أعلى أنواع الحكمة، كان الفيلسوف الحقيقي كذلك حبيباً لله.

ونتيجة لذلك يوجد عند أوغسطين شيئان أحدهما اللذّة والآخر للاستخدام وهما إبراز لأشكال الحب ووصاياه هي، مجال المجتمع والحضارة ويحدّدان الاتجاه

والكمية التي تأخذها الروح من الأشياء المحيطة بها، فيقول أوغسطين أن: «التلذّذ يعني شيئاً لذاته يتعلق بالحب ولكن الاستخدام، يعني: أخذ الضرورية للحياة والتي يحبها الإنسان في حالة وجود ما يدعو للحبّ». ومَن الذي يستحق الحب؟

في الواقع الله، والأشياء التي توجد فينا والتي مرجعها الله يمكن حبها وذلك بالدرجة التي تقرّبنا من الله: الجسم من أجل إرادة الروح، والروح من أجل إرادة الله.

وإذا ما أمكن للحبّ تفريق وتغييب الأشياء الدنيوية على هذا النمط عندئذ يصبح حسّاس للعلاقات البشرية التي ما زالت للآن خاضعة للفائدة الذاتية وحبّ النفس. وإذا كان لا بدّ أن يحبّ الله أكثر من أيّ إنسان إذن فلا بدّ لكل إنسان أن يحبّ الله أكثر من نفسه. وهكذا لا بدّ لنا أن نحبّ آخرين أكثر من أنفسنا من أجل التقرّب إلى الله.

ونرى أن أوغسطين يستخدم من جديد الصورة البلوتونية الخاصة بالراحل من المنفى إلى وطنه الذي يستخدم السفن والعربات كوسيلة للوصول إلى الهدف. أي إذا أردنا أن نعود إلى وطننا الذي نجد فيه سعادتنا فعلينا أن نستخدم هذا العالم ولكن علينا ألاّ نسرف، حتى نستطيع أن نرى ما لا يمكن رؤيته من كيان الله خلال المخلوقات المرئية، وهذا يعني أن نجني محصولاً عقلياً خالداً، من الأشياء الجسمية والزمنية».

أ ـ مديـــــنة الله:

إن الذي دفع أوغسطين لكتابة مؤلفه «مدينة الله» هو الدفاع عن المسيحية، ضد الاتهامات التي وجّهت لها باعتبارها المسؤولة عن تدهور الإمبراطورية الرومانية وانحلالها، فقد اتهمت المسيحية بأنها أدّت إلى نبـذ الرومـان لمثلهم الأولى، وتمسكهم بالدين الجديد، وبالتالي فإن ذلك أدّى إلى سقوط الدولة.

في مؤلفه مدينة الله يقول بأنه في الإنسان محبتان: محبة الذات ومحبة الله. وعلى هذا التقسيم يترتب أن هناك مدينتان، المدينة الأرضية «مدينة الشيطان»،

والمدينة السماوية «مدينة الله». الأولى أي مدينة الشيطان تمثلت في الإمبراطوريات القديمة وإمبراطورية اليونان الوثنية. أما المدينة الثانية «مدينة الله» فهي مملكة المسيح التي تمثّلت بادىء ذي بدء في بني إسرائيل وتجسدت بعدها في الكنيسة والإمبراطورية المعتنقة للمسيحية.

والتاريخ ليس إلا هذه القصة المثيرة للصراع بين المجتمعين والغلبة النهائية التي لا يمكن أن تكون إلا من نصيب مدينة الله. ليس السلام ممكناً في مدينة الله، وليس الدوام ممكناً إلا لمملكة الروح.

هذا هو تفسير أوغسطين لسقوط روما على أساس أنه ما من مملكة أرضية إلا الزوال، بحكم طبيعة سلطاتها الأرضية من عوامل القلق والانحلال، حيث إن بنيانها يقوم على جوانب الطبيعة الإنسانية التي لا تصدر إلا عن العدوان والجشع والرغبة والتحكّم والاستيلاء.

ولكن هذا لا يعني أن أوغسطين أراد من ذلك القول، أن مجتمع الكنيسة يمثّل دائماً الاختيار، وإن مجتمع الدولة لا يمثّل إلا الأشرار. بل إن أوغسطين يذهب إلى القول بأن هناك البعض من الأفراد الصالحين وُجدوا قبل مجيء المسيح وتكوين الكنيسة. وكذلك هناك البعض من الأفراد ينتمون إلى الكنيسة، ولكن لا يمكن اعتبارهم أعضاء في مدينة الله لأن الله لم يُنعِم عليهم برحمته.

لما كان الأمر كذلك فلنتساءل إذن ما الغرض من وجود الكنيسة؟ يرى أوغسطين بأن الكنيسة «هي جماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية التي أرادها الله وأسّسها لهذه الغاية وما يزال يؤيدها في تحقيقها.

الفرق بين المدينتين لا يمكن أن يكون كالفرق الموجود بين أمة وأخرى تختلفان فيما بينهما باللغة والعادات والجنس. بل إن الفرق بين مدينة الله، ومدينة الإنسان، الأفراد في الأولى، يعيشون معيشة روحية يحاولون تحقيق كل ما يُرضي الله، أما الأفراد في الثانية فيعيشون معيشة منبعثة من شهواتهم وبالتالي فإنهم يبغون تحقيق كل ما هو متعلق بالجسد والشهوة. ومن هذا فإن نهاية مدينة الله هي العيش مع الله بينما نهاية مدينة الإنسان هو الشقاء المستمر، مع الشر وبالتالي الشيطان.

آمن أوغسطين بأن كل سلطة زمنية (أرضية) قائمة بأمر الله، فالسلطة إذن قائمة بأمر الله وإرادته وإن إثم الإنسان هو الذي أدى بالحكومة إلى استعمال العنف والقوة، «فكأن العنف إذن دواء سماوي أرسل لعلاج الخطيئة». أو بتعبير آخر والملوك هم أداة الانتقام الإلّهي من الشعوب، الشعوب التي خرجت على إرادة الله وتعاليمه.

لمّا كانت المدينة السماوية تضمّ مَن تطهرت روحه وابتعد عن الحياة الشهوية في هذا العالم، والعالم الآخر، فيترتب على ذلك أن المدينة السماوية تلتقي بالمدينة الأرضية في الحياة الراهنة، وعلى ذلك فهناك مشاركة من قبيل أعضاء المدينة السماوية في المزايا والأعباء الموجودة في المدينة الأرضية.

لكن هل يمكن أن نعتبر أن هذا الالتقاء حقيقي دائم؟ يرى القديس أوغسطين بأن هذا الالتقاء ظاهري حيث إن الغاية من الخيرات تختلف باختلاف المدينة التي ينتمي إليها الفرد.

فالغاية من الخيرات المادية عند الأفراد في المدينة الأرضية هي غاية ذاتية بينما الغاية من الخيرات عند أهل مدينة الله هي تحقيق الفضيلة وكمال الروح.

وعلى ذلك فالكنيسة أسمى من الدولة وذلك نظراً للغاية التي تسعى خلفها كلٌ من هاتين المدينتين. ولكن لمّا كان الله هو الذي أقام السلطة الأرضية فيجب العمل بقول السيد المسيح: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ويتم ذلك عن طريق الخضوع للسلطة الأرضية بما لا يتنافى مع متطلبات الله. وحين يطلب قيصر «الحاكم الزمني» ماله يعطيه إياه المسيحي حبّاً لله وحده. وعلى كل حال فلا يجوز للفرد أن يثور على الحكم بل عليه تحمّل الظلم على اللجوء إلى الثورة.

إن الله عندما خلق الإنسان أراد أن تشمل مدينته بني الإنسان ولكن خطيئة آدم أدّت إلى، تلوّث الإنسان بالخطيئة، ولكن الله يُدخل مدينته الأخيار من الناس فرحمة الله لا تتوقف على جيش أو دولة أرضية بل يتوقف على الإرادة الإلّهية وحدها. فالرابطة التي تربط أعضاء مدينة الله، هي محبة الله، فالذين يعيشون في مدينة الله «يتمتعون بالمعيشة مع الله، وبالمعيشة سوياً في الله».

ب ـ العـــدالة:

أساس الحق العدالة وليس شيء آخر، لما كان القصد من العدالة السير وفقاً لنظام معين فالعدل إذاً شيء نسبي، ذلك لأن الإنسان يكون بطبيعته مرتبط بعدة مجتمعات، وقد يكون عادلاً بالنسبة لمجتمع معين وغير عادل بالنسبة لمجتمع آخر.

الإنسان عضو في مجتمع الأسرة وقد اختارت الأسرة نظاماً تسير عليه فإذا سار الفرد في أسرته وفقاً لهذا النظام اعتبر عادلاً، لكن الأسرة ترتبط بمجتمع معين وقد تكون هي نفسها في تناقض مع النظام الذي اختارته لنفسها الدولة، فالفرد هنا يكون عادلاً بالنسبة لأسرته وغير عادل بالنسبة للدولة. والدولة التي تخرج على النظام العالمي الذي قرره الله لكل الناس، تكون الدولة ظالمة وطاعة الأفراد لها تعدّ ظلماً من ناحية الحقيقة الواقعة وإن كانت عدلاً بالنسبة للنظام الذي فرضته عليهم الدولة الظالمة.

يذهب أوغسطين ـ متأثراً بسيسرو ـ إلى أن الدولة هي ما ينتمي إلى الشعب، والشعب أفراد يعيشون وفقاً لقانون يرفضونه ومصالح مشتركة، وذلك لا يمكن أن يكون إلا عدلاً، أي معيشة الأفراد وفقاً لقانون يرتضونه.

ولمّا كانت إقامة العدل غير ممكن في دولة غير مسيحية، عند أوغسطين فنرى بأن آراء أوغسطين تتعارض مع آراء سيسرو وغيره من الكتّاب الذين ذهبوا إلى أن إقامة العدل من وظائف الدولة مهما كانت عقيدة تلك الدولة.

ومن هذا المنطق ذهب أوغسطين إلى أن المجتمعات التي وُجدت قبل المسيحية لا تعتبر في واقع الأمر دولاً، وذلك لعدم وجود عنصر العدالة فيها، والدولة لا يمكن أن تصعد إلى مرتبة الدولة الحقّة إن لم تكن هي نفسها مسيحية، حيث إن العدل لم يأتِ إلا على يد السيد المسيح الذي نادى بقانون الله.

لما كان أوغسطين يرى بأن أساس الحق العدالة وأن استخدام القوة وسيلة جعلتها الخطيئة ضرورية لتأييد العدالة إذاً يحقّ لنا والحالة هذه أن نتساءل: هل يجوز أن تكون الحرب وسيلة لتأييد العدالة؟

يرى أوغسطين بأن الحرب تكون مشروعة إن كانت الطريق الوحيد لإحقاق الحق والعدل. فعلى الأفراد الطاعة وإن كان هناك شك في عدالة الحرب، أما العصيان فغير جائز إلا إذا تأيّد للأفراد الطاعة باليقين بأن في حربهم منافاة للعدالة. وعلى كل حال إن الحرب وإن كانت ضروية فهي مُحزِنة وعلى هذا يجب أن تسودها الرحمة.

جـ ـ الخضوع إلى السلطة الزمنية:

بالرغم من أن أوغسطين لا يقيم وزناً لأنماط الأنظمة السياسية المختلفة فإنه يؤكد على تحقيق مفهوم العدالة في الدولة. والدولة تستطيع أن تحقّق سعادة الأفراد إن كانت قاعدتها قائمة على العدالةوقيمتها على الرحمة. وعلى هذا فالدولة يجب أن تقوم على النظام، الاتحاد، الأمن، السلام.

الدولة الهادفة تحقيق الأمن على الأرض، تستوجب الطاعة من الأفراد سواء مَن كان منهم منتمياً إلى مدينة الأرض، أو مَن كان منتمياً إلى مدينة الله. على الأفراد الخضوع إلى السلطة الزمنية في كل ما يتعلق بالأمور الأرضية. أما فيما يتعلق الأمر بالمسائل الدينية فليس للسلطة الزمنية من سلطان على الأفراد، حيث إن ذلك من حق السلطات الدينية ولا يجوز للحاكم الزمني أن يتدخل فيه، وأن يتجاوز الحاكم مجال اختصاصه فليس له على الأفراد حق الطاعة.

د ـ الـــــرقّ:

ذهبت الحضارات القديمة إلى اعتبار الرقّ نظام طبيعي. ويعتبر الفيلسوف اليوناني أرسطو صاحب مدرسة إرجاع الرقّ إلى الطبيعة الإنسانية. فقد ذهب أرسطو إلى أن الإنسان يولد مطبوعاً، إما بطابع السيادة والقيـادة، أو بطابـع الخضوع والعبودية. ولكن ما هو موقف القديس أوغسطين من موضوع الرقّ؟

يرى أوغسطين أن خطيئة آدم هي أساس نظام الرقّ، فعندما ارتكب أبو البشرية، خطيئته انتقل جرمه إلى أبنائه وبالتالي فقد كتب الرقّ على نفر منهم كتكفير

عن هذه الخطيئة. وقد يمكن أن نتساءل لماذا انتقلت خطيئة آدم إلى أبنائه؟ لماذا يتحمّل الأولاد ما قام به غيرهم لماذا لا ينزل الله غضبه على الأشرار من الناس فيوصمهم بالعبودية، بينما نرى كثيراً من الرقيق أكثر تديناً من السادة؟ يجيب على ذلك أوغسطين قائلاً أنها إرادة الله.

يرى أوغسطين بأن صفة الرقّ ليست إلا صفة خارجة فالرقيق إنسان يصحّ أن يكون موضوعاً لرحمة الله وغفرانه، وصفة الرقّ لا تنزع عنه إنسانيته وتنزله إلى مستوى الأداة الحيّة التي أشار إليها أرسطو.

وعلى هذا فالرقيق حرٌّ في محبته لله، وبالتالي يمكن أن يكون عوضاً في مدينة الله. ويحرّم أوغسطين على الرقيق عدم الطاعة لسيده أو الحقد عليه، بل عليه الطاعة وانتظار اليوم الذي تزول فيه التفرقة بين الأفراد أيّاً كانوا ولا نُبقي إلا أمام سيد واحد، وهو الله.

وعلى كل حال ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى نظرية الرقّ عند أوغسطين لكان لها تأثيراً واضحاً في العصور الوسطى، حيث نرى البعض يعمدون إلى استخلاص كلّ ما يمكن أن تؤدي إليه نظرية أوغسطين من نتائج فحاولوا أن يبرهنوا بعد ذلك على أن الرقّ لا أساس له، كما استغلّوا هذه النظرية في المناداة بضرورة معاملة الأرقّاء معاملة حسنة.

* * *

الفصل الثالث

توماس الأكويني: (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤):

ينحدر توماس من عائلة أرستقراطية فهو ابن كونت إيطالي. تلقى علومه في جامعات باريس ميلانو وكولونيا وقد أنهى دراسته الجامعية وهو في الحادية والثلاثين من عمره. أي أربع سنوات قبل السنّ المقررة بالجامعة. وقد اختار لنفسه طريق التدريس في الجامعة. استفاد توماس الأكويني فائدة كبيرة من مؤلفات أرسطو فحاول التوفيق بين تلك الآراء وبين مبادىء الدين المسيحي. كان يعتقد أن المذهب الأرسطي صحيح ولكن ليس كل الصحة، فهو صحيح طالما كان متمشياً مع المنطق الإنساني بدون الالتجاء لمبادىء الإيمـان المسيحي، والإيمان المسيحي بـرأي الأكويني لم يلغِ المذهب الأرسطي بل هو قائم وقد، أتمّ أو كمّل الأجزاء الناقصة به

آراؤه السياســـية:

بالنسبة لتوماس يوجد ثلاثة أنواع من القوانين مرتبة بحسب أهميتها سنؤكدها بالتفصيل فيما بعد.

والسياسة عنده هي عبارة عن محاولة لإحلال النظام في مجال معين يسوده النجاح إذا ساد فيه النظام العام الذي يبدأ بالاعتراف بوجود الله وينتهي بإحلال النظام في الكون. وعندما بدأ توماس نظريته السياسية بنظرية القانون والعدل لم يكن يقصد بذلك أنه يمكن التحكّم في السياسة عن طريق النمط أو أن السياسة يتحكّم فيها

أنماط قانونية، فمفهوم السياسة عند توماس لا يقصد به ما يفعله السياسي، أو ما يجب عليه عمله حتى لو جاز ذلك على موافقة الشعب، ولكن السياسة هي الإنسان في حدّ ذاته، أي الإنسان المستقل ذو التشريع الذاتي، وبالتالي يتحكّم في السياسة سلوك الفرد وأعماله.

ويعرف توماس السلوك البشري بأنه هو الذي ينبع من الإرادة البشرية طبقاً للنظام والعقل. وبالتالي يحدّد توماس معنى السلوك البشري بالأعمال البشرية التي يتحكّم فيها الهدف والسؤال عن النتيجة والمعنى. وعند السؤال عن الهدف توجد إجابتان: إما هدف أعلى يستطيع الإنسان أو يجب عليه أن يضعه لنفسه تلقائياً، وإما أن يفرض عليه كمقياس أن قانون. وقد كان توماس من مؤيدي الرأي الأخير.

وكان تفكير توماس يتمثل بالتالي: «الأهداف الذاتية» يستطيع الإنسان أو يجب عليه أن يضعها لنفسه تلقائياً، وإما أن يفرض عليه كمقياس أو قانون. وقد كان توماس من مؤيدي الرأي الأخير.

وكان تفكير توماس يتمثّل بالتالي: «الأهداف الذاتية» يستطيع الإنسان أن يضعها لنفسه عندما يتبع الأهداف «الموضوعية» الموجودة في طبيعته كإنسان.

وتوماس كان يتفق مع أرسطو على أن كل قرار أو سلوك إنما يهدف إلى شيء حسن ولذلك يسمى الإنسان بالشيء الحسن، الذي يهدف إليه الجميع. ويعلّل ذلك بقوله: «إنه لا يوجد مَن يهدف إلى شيء معين». ولأن لكل شيء نظرتان: أحداهما ذاتية والأخرى موضوعية.

والإنسان قد ينظر إلى الشيء ذاتياً نظرة حسنة بينما يكون الشيء موضوعياً سيئاً، ولكن لا توجد ميول إلا وتهدف إلى الشيء الحسن. أي لا يوجد سلوك حسن إلا إذا التزم هدفه بالنظام والحق. لأن كل هدف وراء سلوك معين ما هو إلا وسيلة لهدف آخر. والهدف الأبعد أسمى من الهدف القريب الذي يهدف إليه الإنسان لذاته.

وعندئذ سيجد الإنسان أن كل هدف يعاوده هدف آخر.

وهنا يتساءل الإنسان عن أسمى الأهداف الذي هو بحدّ ذاته هدف لكل أنواع

السلوك، والذي لا يوجد بعده هدف آخر. وهذا الهدف يكون أحسن الأهداف ألا وهو السعادة.

أما الهدف الطبيعي عبارة عن الميول التي توجد في الأشياء التي ينظمها المحرّك الأول وهو الله. إذن لن يكون السلوك البشري معقولاً، ومؤيداً بالهدف إلا إذا اهتدى إلى الله وتعرّف عليه العقل. فمعرفة الله هي الشرط الأساسي، للسياسة كسلوك عقلي يتحكّم فيه النظام. وبالتالي يتضح أن السياسة كعلم تشترط، البرهان على وجود الله كأحسن الأهداف.

أنواع القوانين:

الله كتجسيم لكل شيء حسن هو في نفس الوقت المشرّع الأعلى، الذي تعتمد عليه كل النظم الدنيوية بما فيها النظام السياسي، وعلى النظام الإلّهي يطلق توماس اسم «القانون الأبدي» الذي يحرّك جميع الأشياء وهذا يعني أن الكون يتحكّم فيه القانون الأبدي الذي ينبع من الهدف الأعلى وهو الله. يقصد من القانون الأبدي الهدف الأعلى الصالح العام، والله نفسه هو الصالح العام للخليفة جميعاً.

وهنا يجب توضيح أن كل أنواع القوانين تستمد قوتها بمقدار اقترابها وتمسكها بالقانون الأبدي أي بمقدار خدمتها للصالح العام للكون، وبالتالي يتّضح أن هدف السياسة ليس لصالح الفرد.

ويرى توماس أن الإنسان لا يستطيع التعرّف على القانون الأبدي بكامله كتعرّفه على شيء محسوس لأن «كيان الله غير معروف إلا للعقل الإلّهي». ولكن الإنسان يستطيع التعرّف على كل شيء دون أن يراه عن طريق الآثار والنتائج المترتبة على هذا الشيء، وهكذا يمكننا التعرّف على القانون الأبدي عن طريق النظام التابع عنه في الطبيعة وفي أنفسنا.

أما القانون الطبيعي فكان يطلق عليه توماس اسم القانون الذي ينبع من الإنسان كمخلوق عاقل. وهذا القانون يسعى لإيصال البشرية إلى السعادة. ولذلك أصبح بمثابة وصيّة لكل فرد. ووصية العقل بالنسبة للمبادىء العليا للسلوك هي: «اعمل الخير واجتنب الشرّ». وبعبارة أخرى «اسلك طبقاً للعقل، الذي يكون الخليّة الأولى من كيانك».

والطبيعة عند توماس ليست شيئاً جامداً، أو صورة مثالية للإنسان ولكنها عبارة عن أهداف وميول الروح المكوّنة لكيان الإنسان. ويمكن التعرّف عليها خلال الميول وهذه الطبيعة هي التي تحدد معالم القانون الطبيعي. وهذا يعني أن نظام الميول الطبيعية يحدّد معالم القانون الطبيعي.

وبجانب السمات المتغيرة للقانون الطبيعي توجد سمات ثابتة وإن اختلف الزمان والمكان والموقف. وهي المبادىء الأولية المشتقة مباشرة من المبدأ الأعلى. والسمات المتغيرة والفرعية للقانون الطبيعي لا يمكن إخضاعها للعقل العملي في حالات معينة (من الوصايا الخاضعة للقانون الطبيعي إرجاع الشيء المُعار إلى صاحبه إلا في حالة أن يصبح صاحب الشيء شخصاً خطيراً).

ويعتبر توماس الوصايا العشر في قانون موسى قوانين مقدسة أو مبادىء أوليّة للقانون الطبيعي، وهي غير قابلة للتغيير حتى من قبل الله، لأنه يستطيع نفيها، وهذا النوع من التفكير الأكويني أثر في تاريخ الفكر السياسي في القرون التالية لزمنه.

والقانون الطبيعي هو مقياس للسلوك البشري في حدّ ذاته وفي العلاقات الاجتماعية وخصوصاً السياسية. وطبقاً لذلك فإن القانون الطبيعي يكون أساس النظام السياسي والقانوني. وبعبارة أخرى فإن السياسة عبارة عن سلوك وأخلاق. وتوماس لا يعرف التفرقة بين الأخلاق والسياسة، ولا بين العدل والسلطة. ولفهم النظام الاجتماعي عند توماس يجب مراعاة وظيفة القانون البشري.

أما القانون البشري أو الوضعي، فهو في الدرجة الثالثة والأخيرة من القوانين وهو عبارة عن استخدام للقانون الطبيعي في الكيان الواقعي التاريخي الاجتماعي للمجتمعات المختلفة. والقانون البشري يكتسب قوته من كونه جزءاً من القانون الطبيعي ويحتوي القانون البشري على بعض مواد ووصايا ومحرّمات القانون الطبيعي، ويعاقب على خرقها كما هو الحال في حالة ارتكاب جريمة القتل. ولكن لكي يتوصل المشرّع إلى نظام اجتماعي شامل لا بدّ أن يراعي الأوضاع والأحوال الاجتماعية الدائمة التغيير ليستطيع أن يصل إلى قواعد شاملة. وبما أنه في القوانين البشرية توجد قواعد متطورة وأخرى ثابتة. هنا يبقى للمشرّع إمكانية لوضع القوانين طبقاً، وذلك في النواحي التي لم يشملها القانون الطبيعي. فمثلاً بينما يعاقب القانون

الطبيعي الجرائم محافظة على الصالح العام فإنه يترك للقانون الوضعي تحديد نوع العقوبة ومقدارها.

والذي يهمنا أن نؤكد عليه، أن توماس يذهب إلى القول بأن القانون الوضعي يستمد سلطته من الصالح العام وليس من إرادة فرد أو مجموعة أفراد، ولمّا كان القانون هو نتاج الشعب كله، يرى بأن القانون هو أمر للصالح العام، وهو من حق المجموع كله أو شخص يمثّل هذا المجموع. وبعبارة أخرى فسلطة سَنّ القانون تكون للمجموع، أو لشخص عام يشرف على الجماعة.

الدولة عند توماس الأكويني:

إذا كان الوجود الاجتماعي عند توماس حَدَث طبيعي، فإنه عند الحيوانات يصدر عن الغريزة، أما الجماعات الإنسانية فتكوينها يرجع إلى العقل والإرادة وعلى هذا استند القديس الأكويني إلى تعريف سيسرو للشعب حين قال بأن كثرة منظمة تتمتع بقانون عادل يرتضيه الأفراد ابتغاء تحقيق منفعة مشتركة». وانطلاقاً من ذلك نستطيع القول بأن توماس على عكس أوغسطين الذي ذهب إلى أن العدالة لا يمكن أن توجد إلا في مجتمع مسيحي.

بدون شك إن كل جماعة تحتاج إلى سلطة تقوم بقيادتها لتحقيق أغراضها، فالسلطة ضرورية ولا يمكن وجود هذه الكثرة دون سلطة.

إن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لإنسانيته وتحقيق غايته بما هو إنسان. فمهمة الدولة معاونته على ذلك بما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة.

وبالتالي فالدولة هي ظاهرة طبيعية اقتضتها طبيعة الحياة الإنسانية وتتمثّل في أنها تنظيم ارتضاه الأفراد بحريتهم للعيش سوية. إن هذا التنظيم يتطلب وجود سلطة قائمة بأمر الحكم لتحقيق أهداف الأفراد بالسعادة.

والإنسان كفرد غير متكامل لا يستطيع الحياة بمفرده، أو أن يستعمل المجتمع كوسيلة للحياة. والواقع أن الإنسان جزء من المجتمع ولا يستطيع أن يطوّر شخصيته ويكملها إلا فيه. وينتج عن هذا أن الفرد يكتسب صفته كإنسان عن طريق حياته في المجتمع. ومن هنا تأتي أولوية المجتمع والدولة على الفرد، الذي يفضّل الصالح العام على مصلحته الذاتية.

ولمّا كان الإنسان بمفرده لا يستطيع التغلّب على واحباته بشكل كامل كان لا بدّ من تقسيم العمل والتعاون على أدائه. ومن هنا تتّضح فائدة المجتمع حتى لهؤلاء الذين يمكنهم التمتّع بالاكتفاء الذاتي.

وهذا المجتمع الشامل المبني على إشباع الحاجيات البشرية هو الدولة ولا تتكوّن الدولة بمجرد وجود عدد من الأشخاص قد أشبعت حاجاتهم بل لا بدّ من تحمّلهم مسؤولية الصالح العام للمجتمع، وهذا لا يعني تلاشي الملكية الفردية مع الملكية الجماعية. وتنشأ الفروق الاجتماعية عن طريق الملكية الفردية ولكن الصالح الجماعي أن العامّ يحدّ من مغالاة هذه الفروق.

وعلى السلطة السياسية المحافظة على وحدة النظام التي هي في حدّ ذاتها الدولة. ويتمّ ذلك عن طريق تشريع القوانين التي تنظّم العلاقة بين المصالح الفردية والمصالح العامّة.

ويعتبر توماس الدولة بالنسبة لوظائفها سلطة ثانوية بجانب القانون الأبدي. وبما أن النظام السياسي، هو النظام الأرضي الملزم كان على الفرد أن يمتلك كل الخواص الأرضية كالملكية والحرية والحياة مع مراعاة مقاييس الصالح العام. وفي نظر توماس تقوم العلاقة السياسية بين الله والفرد مباشرة طالما أن العناية الإلّهية هي التي توجّه الفرد. ويحدّد العلاقة العامّة بين الفرد والدولة كالتالي: «إن الإنسان بكل شخصيته وكل ما له من صفات حسنة لا يخضع للمجتمع ولكن الإنسان ككل يخضع لله».

نظريته في السلطة:

رأينا مما تقدم أن توماس الأكويني يذهب إلى أن الاجتماع حدث طبيعي اقتضته طبيعة الحياة الإنسانية. وتأثراً بأرسطو يذهب إلى أن السلطة لا يمكن إلا أن تكون حدثاً طبيعياً، لأن الغرض منها هو تحقيق الأهداف المشتركة للأفراد.

فالسلطة ضرورة اجتماعية، توجد مع الوجود الاجتماعي لتحقيق أغراض الإنسان، في الفضيلة. إلا أن تأثره بالمسيحية، يذهب إلى أن مصدر السلطة هو الله.

لمّا كان الاجتماع أمراً تتطلبه الطبيعة، ولمّا كان العيش في مجتمع يقتضي

وجود سلطة منظّمة، ولمّا كان الله هو الخالق لهذا لكون والقائم على أمره فمصدر السلطة إذن هو الله. ولكن إذا كانت السلطة مصدرها الله، فإن أشكالها وطريقة مزاولتها أمر يعود إلى الأفراد.

«ولا شك أن هذه التفرقة التي أقامها القديس توماس في شأن السلطة تبلغ من الأهمية حدّاً كبيراً في المجال الطبيعي، إذ تهدف أساساً ألّا ينسب إلى الله مظاهر السلطة الفاسدة. ونعني بذلك الأخطاء وأنواع التقصير أو الإهمال التي قد يرتكبها الحاكم في مباشرته السلطة».

أنظمة الحكم:

اتفق القديس توماس مع أرسطو في تقسيمه للحكومات من حيث الغاية، كما اتفق معه في موضوع النسبية في صلاح النظام السياسي، أو أنظمة الحكم السياسية وانتهى به الأمر إلى تفضيل النظام المختلط فأقام حكومته على الأخذ بالنظم الثلاثة المعروفة.

يفرّق الأكويني بين ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم. الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. (الديمقراطية كان يسمّيها بوليتيا) وهذه هي الأنظمة الصالحة. أما الأنظمة الفاسدة فهي: الاستبدادية والأوليجارشية والغوغائية (الديماغوجية) وهذه الأنظمة هي الوجه الثاني للثلاثة الأولى.

عندما يفاضل الأكويني بين الأشكال الأولى، يرى الملكية هي أفضل من الأرستقراطية، والأرستقراطية بدورها أفضل من حكومة الشعب العادل أي الديمقراطية.

ومن هنا يتضح لنا بأن تفضيل توماس يذهب إلى النظام الملكي، لأن هذا النظام كما يراه هو أكثر تطابقاً مع طبيعة الأشياء. ولكن هذا النظام ولعدة أسباب يمكن أن يبتعد عن الصواب وينحرف بالتالي نحو الاستبداد.

ولهذا فالنظام المختلط يكون والحالة هذه أفضل أنواع الحكومات على الإطلاق: ملكية معدّلة بأرستقراطية وديمقراطية.

هذا النظام يحقّق فائدتين: الأولى من الأفضل أن يأخذ الشعب نصيبه في إدارة

شؤون الدولة، وهذا يؤدي إلى أن يتمسّك الجميع بالدستور ومن ثم يحافظون على النظام الثاني؛ يقوم هذا النظام على وجود الأرستقراطية ويُستفاد من خبراتها.

إذن أفضل أنواع الأنظمة، النظام المختلط، يرأس الدولي ملك يتحلّى بالفضيلة يعاونه في إدارة شؤون الدولة مجلس أرستقراطي يتكوّن من عقلاء القوم ينتخبه الشعب.

أما بالنسبة لمفهوم العدالة عند توماس لا يقتصر على مجرد خلق المؤسسات السياسية للمحافظة على السلم بل على خلق المؤسسات وصلاحيتها الوظائفية وأشكال تفاعلها مع بعضها وتأثيرها على المصلحة العامّة. وكل ذلك يتعلق بفضيلة العدالة التي بدونها ينهدم كل بنيان للدولة وللجماعة.

ولا يمكن تنفيذ فضيلة العدالة بدون فضيلة بغضّ النظر وهي القدرة التي بواسطتها يحدّد ما يمكن عمله في المجال السياسي طبقاً للمصلحة العامّة. وهذه الفضيلة وحدها لا تكفي إذا فكرنا في العلاقات الكونية التي يحدّد فيها نظام القوانين السياسية.

ولذلك فإن على الحاكم السياسي أن يجعل الله مقياساً لسلوكه، حتى يستطيع أن يحدّد مقادير تطلعاته السياسية. لمّا كان القائم بالسياسة، في الدولة كالله في العالم، كان عليه أن يمتاز بالحكمة والتأنّي. لأن الله يعاقب كل مَن ينحاز في عدالته، فالذين يعدلون في سياستهم يكافئهم الله بالسعادة الأبدية.

العلاقة بين الدولة والكنيسة:

بالرغم من اعتماد توماس في شرحه للسياسة على آراء أرسطو، فهو لم يهمل المسيحية ولا الكنيسة كجماعة مقدسة وفوق الطبيعة، وذلك بجعل الهدف الأخير للإنسان هو الحياة الآخرة التي في حدّ ذاتها توجّه النظام السياسي على ضوء جديد.

ذهب توماس إلى أن في الإنسان ناحيتين، أولى تتعلق بالمحافظة على وجوده وبالتالي تسعى إلى تحقيق سعادته الزمنية. هذا الأمر يكون من اختصاص الدولة وتكفّله عن طريق القانون الوضعي. أما الناحية الثانية في الإنسان، فهي الناحية الروحية وتكفلها الكنيسة عن طريق القانون الإلّهي.

ومن هنا نرى أن هاتين الناحيتين ليستا مستقلين استقلالاً كاملاً، فكلٌ من الكنيسة والدولة تبغي تحقيق الفضائل الخلقية للإنسان، وعلى ذلك فالتداخل بين مجال الكنيسة ومجال الدولة واضح.

إذ يجب على الحاكم الزمني أو السياسي أن يبحث عن الغرض الأول لا كغاية في ذاته، ولكن كوسيلة لتحقيق الغرض الثاني الذي يعتمد عليه الغرض الأول. وهو إذ يفعل ذلك إنما يجب عليه أن يخضع للسلطة الدينية، لأن هذه السلطة مهمتها إعداد الأفراد للغرض الأسمى وهو الغرض الروحي أو بالأحرى الغرض الرئيسي، إذن فالدولة ليست مستقلة عن الكنيسة بل هي خاضعة لها بالقدر الذي يختلط فيه مجالهما.

ومن هنا نستنتج بأن الكنيسة فوق الدولة.

العلاقة بين المحكومين والمحاكم:

ما دام الحاكم يتوخى العدالة في حكمه فطاعة الأفراد للسلطة الزمنية واجبة ما دامت تصرفات هذه السلطة منسجمة مع التعاليم الدينية.

فرّق توماس بين نوعين من مخالفات السلطة الزمنية: مخالفات ثانوية، ومخالفات جوهرية تتعارض مع أحكام القانون الطبيعي والقانون الإلٓهي. أما فيما يتعلق بالمخالفات من النوع الأول فهي لا تؤدي إلى عدم طاعة الحاكم، لأنه من الأفضل للمجتمع احتمال الحاكم المستبد، على الثورة عليه لِما قد يترتب على نجاحها من فتن واضطرابات، أو قد تفشل فينتقم الحاكم من الشعب. أما إذا كانت المخالفات جوهرية فمقاومة الاستبداد والحالة هذه بالثورة، ليست حقاً فقط، بل واجباً على الأفراد.

غير أن القديس توماس الأكويني، حفاظاً على المجتمع فرّق بين نوعين من المقاومة: المقاومة الشعبية فأجازها، والمقاومة الفردية، «الاغتيال السياسي» فلم يجزها أبداً. أما قتل الطاغية أو الغاصب فغير جائز لفرد أن يقوم به من تلقاء نفسه، ولكن الشعب بأجمعه أو ممثلاً في مجلس مشروع أن يستعمل هذا الحق.

الفصل الرابع

مفكّـــــرون آخـــرون

إن كانت القرون الوسطى قد امتازت بالصراع الحاد بين السلطة الدينية (الكنيسة)، وبين السلطة الزمنية (الدولة)، فقد انقسم الكتّاب إلى قسمين: قسم منهم ناصر السلطة الدينية، وناصر القسم الآخر السلطة الزمنية. ففي خلال ستّين عاماً مثلاً يظهر حوالي ١١٥ كاتباً بعضها يناصر السلطة الدينية ضد الدولة، والبعض الآخر ناصر الدولة ضد الكنيسة. هذا الصراع ظل مستمراً طيلة العصور الوسطى.

الكتّاب الذين ناصروا الكنيسة عديدون نذكر منهم على سبيل المثال: أوغسطين جون ساسبوري، ألبرت الأكبر. . إلخ، أما الذين ناصروا الدولة فمنهم: غليوم دي أوكام، ديبوا، مارسيلو دي بادو. . أما الشاعر الإيطالي دانتي فقد حاول الوقوف موقفاً وسطياً بين الطرفين.

اليجيري دانتي: (١٢٦٥ - ١٣٢١):

يعتبر دانتي أول مَن اتجه إلى النزعة العالمية، فقد اقترح في مؤلفه سنة ١٣١٥ ما يمكن تسميته اليوم بالحكومة العالمية، ولكنها بصورة إمبراطورية عالمية.

وليس المقصود بالحكومة العالمية عنده قيام حكومة مركزية موحدة، وإنما كان يدعو إلى اتحاد الحكومات، على أن تتمتع الممالك والإمارات والمدن الحرّة التي تتكوّن منها الحكومة العالمية، بحرية كاملة داخل نطاقها.

من هذا يتضح لنا أن دانتي كان يرى ضرورة وجود سلطة زمنية لرفاهية الشعب، لذلك دافع عن سلطة الإمبراطور، منادياً بتوحيد السلطة ووضعها في يد الإمبراطور، وكان يقول أن سلطة البابا التي تريد أن تفرض نفسها على سلطة الإمبراطور فهي في هذه الحالة تسبّب انقسامات داخلية وتؤدي إلى الفوضى، إذاً لا بدّ من وجود حاكم واحد وحكومة واحدة.

دافع دانتي عن الإمبراطورية، كما وأنه دافع عن سلطة الإمبراطور، وذهب إلى أنها فوق سلطة البابا. إن كان دانتي على خلاف مع توماس الأكويني في هذا المجال، إلا أنه يتفق معه بما يلي:

١ ـ كلاهما كان ينظر إلى أوروبا على أنها مجتمع مسيحي واحد يخضع لسلطة زمنية يمثّلها الإمبراطور وسلطة دينية يمثلها البابا.

٢ ـ كلاهما عالج المشكلات السياسية الاجتماعية من وجهة نظر أخلاقية ودينية وتلتقي بتفاليد الكنيسة، واستمدّا حججهما من آراء أرسطو.

كان دانتي من دُعاة الوحدة السياسية الأوروبية، ورأى بأن السلام في كل القارة لا يمكن أن يتحقّق إلا بتوحيد السلطة فيها وجعلها للإمبراطور. وعلى ذلك يذهب إلى معارضة تدخّل البابا في الأمور الزمنية، لأن ذلك سيسبّب الفوضى بالنسبة للمجتمع الأوروبي.

إن كل مجتمع منظّم يهدف حتماً لتحقيق أغراض معينة، وبما أن الترابط بين أفراد المجتمع الواحد موجود، فالسلطة والحالة هذه لا يمكن أن تكون إلا لرئيس واحد. لمّا كانت سلطة الإمبراطور الروماني مستمدّة من الشعب، ولمّـا كانت الإمبراطورية المقدسة هي امتداد للإمبراطورية القديمة، وسلطة الإمبراطور لا تزال مستمدة من السيادة الشعبية التي أوكلها الشعب للإمبراطور فسلطة الإمبراطور إذن والحالة هذه هي أقوى من سلطة البابا.

وعلى كل حال فالبابا له على الإمبراطور حق الاحترام والتقدير باعتبـاره المسؤول عن قيادة الأفراد وإنارة الطريق أمامهم نحو العالم الأبدي.

مارسيلو دي بادو: (١٢٧٠ ـ ١٣٤٢):

استلم منصب رئيس جامعة باريس لمدة ثلاثة أشهر، اضطر بعدها لترك هذا المنصب نتيجة محاربة الكنيسة له.

في مؤلفه «المدافع عن السلم» يهاجم الكنيسة المسيحية، والكتّاب محاولة للحدّ من السلطة السياسية للبابا وموقف الكنيسة الاستغلالي، ويذهب إلى أبعد من ذلك فيضع الكنيسة تحت سلطة الدولة.

تأثر أرسطو في تحليلاته الفلسفية وقد أشار إلى ذلك في مقدمة مؤلفه إذ ذكر أنه بمثابة تتمة لكتاب أرسطو في السياسة، لأن أرسطو حين شرح أسباب الثورات فاته سبب لم يكن معروفاً في عصره، وهو زعم البابا أنه يتقلّد السلطة العليا مما جرّ الشقاء على أوروبا.

١ ـ السلطة المدنية والكنيسة:

يذهب مارسيلو دي بادو إلى أن الديانة يجب أن تخضع للإشراف من الدولة ويخضع رجال الدين بدورهم للسلطة الزمنية. إن الكنيسة جزء من الدولة وبالتالي تخضع الأولى لإشراف الثانية، فالدين شيء والكنيسة بتنظيماتها الاجتماعية المختلطة شيء آخر.

لا توجد في الدولة من سلطة إلا سلطة الدولة. وعلى ذلك فليس هناك من مجال للتفريق بين ما هو زمني وما هو روحي، لأنه ليس هناك من مجتمع ديني قائم بذاته ولما كانت الكنيسة تمثّل تنظيماً اجتماعياً، معيناً فتخضع بالتالي للسلطة الزمنية.

أما عن خضوع رجال الدين لقوانين الدولة، فيذهب دي بادو إلى القول بأن رجال الدين يخضعون لقوانين الدولة وتنظيماتها، فإن خالفوا هذه القوانين فيحاكمون أمام محاكم الدولة لتطبّق بحقهم القوانين البشرية. ومخالفتهم لقانون الله يترتب عليه وقوع تحت طائلة العقال الإلّهي في الآخرة.

دي بادو والسلطة:

يذهب دي بادو إلى القول بأن المشرّع في الدولة لا يمكن أن يكون إلا الشعب في مجموعة، أو الجزء الغالب (السائد) من الشعب والذي يعلن إرادته في الجمعية العامّة للمواطنين وعبارة الجزء الغالب (السائد) من الشعب لا يقصد بها الأغلبية العددية. وإنما يقصد ذلك الجزء الذي له وزن كبير في حياة المجتمع، بل من الناحيتين «العددية والقيمية» وهذه الفكرة أساسها أرسطو. . .

وبالتالي فحق إصدار القوانين لا يمكن أن يكون إلا للمشرّع «الشعب» ويفهم من ذلك أن الكنيسة لا يمكن لها إصدار أوامر للأفراد أو قوانين تلزمهم بها.

القانون إذن، هو عمل من أعمال الجماعة لغرض تنظيم حياة الأفراد فالشعب مصدر السلطة سواء باشرها بنفسه أم أحالها للإمبراطور.

أما السلطة التنفيذية في الدولة، فتقوم السلطة التشريعية (الشعب) بانتخابها تستمد السلطة التنفيذية قوتها من الشعب، وعليها الالتزام بالقوانين الموضوعة من قِبَل المشرّع وإلا جاز للشعب إبدالها.

* * *

الباب الخامس

الفـــكر السياسي الإســـلامي

الفصل الأول

مــــا قبــل الإســـلام

من أجل فهم نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي لا بدّ لنا من الرجوع إلى الفترة التي كانت قبيل الإسلام، والتي عُرفت بالجاهلية وهذا اللفظ مشتق من الجهل ضد الحلم، لا من الجهل ضد العلم. ويستدل على ذلك ببيت ورد في معلقة عمر بن كلثوم:

ألا لا يجهلنّ أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وجزيرة العرب كانت قبل الإسلام مسرحاً لحضارات متنوعة. وقد استطاع الباحثون في الجنوب الغربي من الجزيرة، الكشف عن نقوش حجرية يعود تاريخها إلى اثني عشر قرناً قبل الميلاد.

وفي الشمال الغربي من جزيرة العرب قامت مملكة الغساسنة، وقد كانت محميّة من البيزنطيين، وتتمتع بشبه استقلال ذاتي.

أما بالنسبة لنظام الحكم الذي كان قائماً في هذه الممالك، يعتقد أنها عرفت القواعد الأصلية في سياسة الملك، والدليل على ذلك استمرارها واستقرارها فترة طويلة من الزمن. وعلى سبيل المثال الغساسنة أخذوا عن الروم بعض أنظمة الدولة. وكذلك بلغت هذه الممالك مستوى عالي من العمران.

أما بالنسبة لمنطقة الحجاز فقد تميزت عن باقي المناطق العربية الأخرى، لأن

الكعبة أُقيمت في مكّة، والعرب كانوا يعتقدون أنها بيت الله. ويحجّون إليها قبل الإسلام، ثم فيما بعد أقرّ الإسلام هذه العقيدة، وقدّسها. وقد وُضعت قواعد تنظيم هذه الزيارة، وكان يوجد عدة تقاليد يجب المحافظة عليها أهمها:

أ ـ الأشهر الحُرُم:

كان من المتعارف عليه في الجاهلية، بين القبائل العربية، وقف القتال خلال أربعة أشهر من العام، سمّيت «الأشهر الحُرُم». أي ثلاثة متتابعة، وواحد فرد، لأجل أداء المناسك (الحج والعمرة) فحرم، قبل أشهر الحج شهر هو ذو القعدة، لأنهم يقعدون فيه عن القتال. وحرم شهر ذي الحجة، لأنهم يوقعون فيه الحج، ويستغلّون بأداء المناسك. وحرم بعده شهر آخر، وهو المحرم، ليرجعوا فيه إلى أقصى بلادهم آمنين. وحرم رجب في وسط الحَوْل، لأجل زيارة البيت والاعتمار به لمن يقدم إليه من أقصى جزيرة العرب، فيزوره ثم يعود إلى وطنه فيه آمناً.

إذاً من هذا نرى أن سبب تحريم القتال في الجاهلية، في هذه الأشهر، هو المهادنة والموادعة بين القبائل، لأنه لا بدّ للمحارب من فترة يستريح فيها، ويرجع إلى أهله.

وقد نشأ عن وجود الكعبة في مكّة، وعن الحج إليها، مناصب تزاحم وتنافس عليها الناس طمعاً بها، أهمها:

١ ـ السدانة والحجابة:

السادن خادم الكعبة وبيت الأصنام، أي حجاب البيت، وقد تولّوا أمر خدمة الكعبة، وفتح بابها وإغلاقه. «الفرق بين السادن والحاجب، هو أن الحاجب يحجب وأذانه لغيره، أما السادن يحجب وأُذنه لنفسه».

٢ ـ السقاية والعمارة:

السقاية: هي ما كانت قريش تسقيه الحجّاج من الزبيب والماء. أي سقاية

الشراب، وسقاية الماء. وخاصة في فصل معين لأن الماء قليل جداً، والناس بحاجة ملحّة إليه، أما الشراب، يقدّم تكريماً لضيوف بيت الله. وهذه العادة ما زالت قائمة حتى يومنا هذا.

أما العمارة (التحية). هي في الواقع أن لا يتكلم أحد في المسجد الحرام بصوت عالي.

٣ ـ الرفادة:

هي عبارة عن خرجاً مليئاً بالمال تُخرجه قريش من أموالها في موسم الحجّ، لكي تمّ تحضير الطعام، فيأكله مَن لم يكن له سقة ولا زاد، لأن الحاجّ ضيف الله وزوّار بيته، وهم أحقّ الضيف بالكرامة.

٤ ـ الأموال المحجرة:

وهي أموال كانوا يسمّونها لآلهتهم، وهي عبارة عن النقد والحلي. ويمنع التصرّف بها، وإذا صرف شيء فقط يكون لشراء ناقة لذبحها وإطعام المحتاج والبائس والطير والوحش.

جميع هذه المناصب السالفة الذكر، كانت طوعية، وصاحبها لا يتقاضى عليها أيّ أجر، بل كانوا ينشدون راحة المجتمع، وأمنه، وإبعاد الخلل والاضطراب عنه.

من أهم ما أورثه الإسلام للعالم المتحضّر قانونه الديني الذي يسمّى «بالشريعة».

الشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلٓهية التي تنظّم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية وعلى آداب الطهارة وصور التحية وغيرها.

والشريعة الإسلامية تعتبر مثالاً له مغزاه على نحو خاص لما يمكن أن يسمى قانوناً دينياً. مع العلم أن الشريعة اليهودية والقانون الكنسي هما أقرب إلى الشريعة

الإسلامية من الناحية التاريخية والجغرافية، ولكن يختلفان عنها اختلافاً ملموساً، لأن الشريعة الإسلامية أكثر تنوعاً في صورتها مما في التشريعين المذكورين، لأنها جاءت نتيجة نظر وتدقيق من الناحية الدينية في موضوعات القانون، لأنها تشتمل على عناصر من شرائع العرب ـ الجاهلية ـ وكذلك على عدة عناصر أخذها المسلمون من البلاد التي فتحوها.

* * *

الفصل الثاني

عـــــالمية الإســـــلام

ظهور الدين الإسلامي في الجزيرة العربية ثم امتداده في كل اتجاه أولاً عن طريق الفتح لتحطيم مقاومة الأباطرة الرومانيين، وثانياً عن طريق التجارة، بهذا أصبح للإسلام عالمية لا تقلّ عن عالمية المسيحية سواء من حيث الامتداد الجغرافي، أو الروحي، بل وتتميز عنها بالجمع بين السلطتين الروحية والزمنية، وقد تمثّل ذلك في شخصية أمير المؤمنين الذي كان يتولى الخلافة الإسلامية.

والحقيقة أن ظهور الإسلام في الشرق الأدنى كان حدثاً كبيراً لشعوب هذه المنطقة الذين بدأوا يتّخذون منه ديناً جديداً لهم. الإسلام جعل من هذه الشعوب أمة واحدة. والتزم المسلمون بالقواعد التي وردت في القرآن الكريم والسنّة اتباعاً لعقيدتهم الواحدة.

لقد قام أساس الحكم بعد وفاة النبي على الخلافة، ولكن الحال لم يدم طويلاً على هذا المنوال، فالخلافة الإسلامية التي اعتمدت على الاختيار في أول الأمر، أصبحت بعد الخلفاء الراشدين تعتمد على القوة والوراثة وانقسم المسلمون، ودارت الحروب بينهم فكانت الخلافة العباسية في بغداد والخلافة الفاطمية في مصر والخلافة الأموية في الأندلس.

والدولة الإسلامية بلغت أقصى اتّساعها أيام الخلافة العباسية حيث امتدت من إسبانيا إلى بلاد فارس، غير أن الإدارة فيها كانت لا مركزية.

وأخيراً انهارت عالمية الإسلام عندما استولى التتار على بغداد عام ١٢٥٨ ميلادية، وبالرغم من محاولة الظاهر بيبرس إحياء الخلافة العباسية في مصر، من أجل تثبيت حكمه، ولكن العالم الإسلامي ظل مقسماً إلى دول عدّة.

القرآن هو المصدر الأول والثابت للإسلام. وهو لم يتعرّض لتفاصيل نظام الدولة الإسلامية، ولم يتحدّث عن أساليب الحكم فيها، وإنما نزل مشتملاً على الأسس والمبادىء العامة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي. ومعنى ذلك أن القرآن لم يضع نظاماً معيناً لشكل الحكومة (ملكية أو جمهورية)، وكذلك يشير إلى مبدأ فصل السلطات، وإنما كان القرآن الكريم دستوراً للمسلمين يتضمن المبادىء التي ينبغي لكل نظام سياسي صالح أن يعتمد عليها.

والإسلام ما هو إلا تلك الصورة العليا التي يرسمها البشر دائماً عبر التاريخ وأرادوا لها تحقيقاً وتنفيذاً، تلك الصورة التي خالجت ضمير الإنسان منذ بدء الخليقة.

الخالق والمخلوق:

فلا شك أن لكل سبب مسبّب ولكل مخلوق خالق، والكون بما يحتويه من مظاهر الحياة وعناصر الطبيعة، لا بدّ وأن يكون قد نبع قدرة عن عليا وإرادة سامية، تفوق في ملكاتها المبدعة كل ما عداها من عناصر الكينونة والفناء.

والخلق تلك العملية الخارقة التي يمارسها الخالق، إنما تستهدف بعث المخلوق وإخراجه، إلى حقيقة الوجود في صورة معلومة، صور لا تتجلى من خلالها قدرة الخالق فحسب، (بل وتتألف أيضاً ثناياها بحكمته وجلاله).

غاية الوجود:

وإذا كان للوجود غاية.. تُمليها غرائز الإنسان والطبيعة وتحددها متطلباته الجسدية والورحية فإن هذه الغاية تستلزم الجهد الدؤوب والسعي المتواصل في سبيل إدراكها.

وحين ينطلق المخلوق بحثاً عن غاياته.. فيلتقي أو يصطدم بأقرانه مع بني البشر. فيدور التعاون أو ينشب الصراع.. تثور الحاجة الأولية البديهية في تنظيم النمط وضبط السلوك بين المخلوق، ونفسه ثم بين المخلوق وغيره من أعضاء الهيئة الاجتماعية، وهنا ينعقد اللواء في البحث عن أسلوب معين أو شريعة لتكون مقياساً للقيم يرتدّ إليه الفرد، ويلتزم بقواعده المجتمع.

العقيدة والقيم:

فإذا كان لا بدّ للبشرية من دستور يرسم لها مفاهيم الخير والشر بصورة مستقرة ويحدّد لها معايير القيم بأسلوب واضح، يسمو على الأهواء. وإذا كان لا بدّ للبشرية من هذا الدستور المتحرّر من نزواتها المترفّع عن أخطائها.. كان علينا أن نسلّم أولاً، بعجزها عن الإتيان بمثله، وكان علينا أن نرتفع إلى مرتبة بقدرة الخالق على إبداع مثل هذا الدستور. فالإيمان بإمكانية الخالق والتسليم بعجز المخلوق، في هذا الشأن إنما هو خطوة أولية في معنى الإسلام.

معنى الإسلام:

والإسلام.. لا يخرج في مضمونه عن كونه إيماناً بهذه الحقائق الأساسية: حقيقة الخالق وقدراته.. وحقيقة المخلوق وطاقاته.. وما بينهما من علاقة لزوم.. تستتبع تسليم المخلوق لما يراه الخالق.. وخضوعه لأوامره ونواهيه. ولقد شاءت حكمة الله أن تكون هذه القضية.. قضية العقيدة هي التي تتصدى لبحثها الدعوة الإسلامية منذ الساعات الأولى للرسالة المحمدية.

طبيعة الإسلام:

لقد كانت القضية الإسلامية التي عالجها هذا الدين هي قضية العقيدة قضية الإيمان ممثلة في قاعدتها الرئيسية وحدانية الله والخضوع لله.

لقد ظل القرآن يهبط على رسول الله ثلاثة عشر عاماً كاملة يحدّثه فيها عن هذه القضية الكبرى.. وكان القرآن يخاطب بهذه الحقيقة الإنسان بصفته إنساناً..

الإنسان حيثما كان وأينما كان.. الإنسان في كل العصور والأزمان.

إنها قضيته الأولى التي لا تتغير.. قضية وجوده.. وقضية مصيره.. قضية علاقته بنفسه وبغيره من المخلوقات.. قضية علاقته بربه. وقد فسّر القرآن الكريم للإنسان سرّ وجوده وسرّ وجود هذا الكون من حوله.. فسّر له الذي يدبّره ومَن الذي يدبّر هذا الكون.

بين المسيحية والإسلام:

لقد جاءت المسيحية في أصولها دين روحانيات يخاطب النفس ويدعوها إلى سواء السبيل. ولذلك لم تتناول تعاليمها فيما تناولته شؤون الدولة والحكم بالتوجيه والتنظيم. وكانت قاصرة عن كل ما يختصّ بالسلطة الزمنية. أما الإسلام فقد جاء متمّماً لهذه الناحية الدنيوية. جاء منسّقاً ومنظّماً لكل ما يتعلق بشؤون الحياة في المجتمع فكان بذلك ديناً ودنياً.

والهدف الأسمى للدعوة الإسلامية هو إرساء دعائم الدولة على مجموعة القواعد والأحكام التي أتى بها القرآن الكريم.

ولعلّ أهم أوجه الاختلاف الجوهرية بين الإسلام والمسيحية تنحصر في أن الإسلام لم يعرف الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. بل عرف سلطتين متلازمتين ترتبط كلاهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً. فالدولة بما لها من سلطان وسيادة إنما تقوم لصيانة الدين وإعلاء شأنه والدين من ناحية أخرى يخضع لأحكامه كلٌ من الحكّام والمحكومين على قدم المساواة.

الإسلام لم يعرف إذن سلطة روحية مستقلة كتلك التي عرفتها المسيحية. لأن الإسلام لم يشأ أن يقيم وساطة بين الإنسان وربه.

لقد قام الإسلام على فكرة أن الصلة بين الإنسان والله صلة مباشرة تقوم على الإيمان المطلق بعظمة الله والتسليم بما أنزل من أحكام. بينما كان أرباب الكنيسة يعتبرون أنفسهم خلفاء الله في الأرض ومن ثم فلهم حق توجيه وعقيدة الحكّام والمحكومين والإشراف عليها.

وبعد أن بينّا كيف كان اتجاه الإسلام بالنسبة للسلطة الروحية. لا بدّ أن نستعرض لأحكامه بالنسبة للسلطة الزمنية.

الحكم في دولة الإسلام:

الحكم في دولة الإسلام كان يقوم على ثلاثة قواعد أساسية وهي:

أ ـ الحكم بما أنزل الله أي بأصول القرآن الكريم والسنّة المحمدية.
ب ـ الحكم المؤسّس على الشورى أي مشورة جماعة المسلمين في كافة شؤونهم العامّة.
جـ ـ الحكم القائم على الرضى أي لا بدّ من توافر رضى المحكومين عن ولاية الحاكم.

الحكم بما أنزل الله:

أما بخصوص الحكم بما أنزل الله فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿ ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾.

وبناءً على هذا النص فإن الدولة لا يمكن أن تعتبر إسلامية إلا إذا اشتمل دستورها على نص صريح يقضي باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هي القاعدة الأساسية في الأمور ذات الطابع العام وبالتالي فلا يجوز للدولة أن تخرج عنها فيما تذهب إليه من إجراءات وتصرفات.

وهنا يقصد بالمسائل ذات الطابع العام أي كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور، أما ما عدا ذلك من مسائل تتصل بحياة الفرد بصفته فرداً فلا تدخل في دائرة اختصاص الدولة.

غير أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لا يعني غسل يد المشرّع عن تناول الأمور التفصيلية التي تتعلق بالإدارة والحكم، التي لم تتعرّض لها الشريعة في جزئياتها. فمن المعلوم أن جوانب كثيرة من الأحكام الشرعية قد تناولت كليات المسائل تاركة التفاصيل والتفريعات للجهد البشري يتولّاها بالصياغة والمشتغلين

حسب مقتضيات الزمان والمكان وعلى ذلك فإن دستور الدولة لا بدّ وأن ينصّ على أن أية قوانين إدارية لا تصبح سارية المفعول إذا كانت متناقضة مع نصوص الشريعة الإسلامية.

الحكم القائم على الشورى:

من المبادىء الهامة في دولة الإسلام قيامها على الشورى أي الأخذ بالرأي في كل ما يختصّ بأمور المسلمين.

أي فيما يتعلق بكافة الأمور ذات الطابع العام وكذلك الأسلوب الذي تشكّل به الحكومة الإسلامية، أي المبدأ الانتخابي الذي تقوم على أساسه سلطة الحكومة.

وهنا يجب أن نذكر بأن شروط الانتخاب والترشيح وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية المتعلقة بالعملية الانتخابية قد تركت بدون تفصيل في القرآن. ذلك لأنها من الأمور التي يجب تركها لتقدير المجتمع حسب ظروفه وملابساته.

الحكم القائم على الرضى:

إن من دلائل عظمة الإسلام في تنظيم شؤون الدولة والحكم هو المبدأ الأساسي الذي ينصّ على وجوب البيعة في الخلافة. فالإسلام لم يجعل الحكم أبدياً أو موقوفاً على عدد معين من الناس بل جعله مرهوناً دائماً بمشيئة المسلمين.

هذا وقد تشدد الإسلام في ضرورة التزام الحاكم بنصوص الشرع من قرآن وسنّة، واعتبر انقضاء ولايته إذا انحرف إلى طريق المعصية والإثم. وإذا خرج عن الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية كان على المسلمين مقاومته وتقويمه.

المواطن في دولة الإسلام:

المواطن في دولة الإسلام هو كل مَن يؤمن بوحدانية الله ويتمسك بشريعته وسنّة رسوله ويهب نفسه وماله في الجهاد من أجل إعلاء كلمته. وقوام الإسلام في دولة الإسلام هو الإيمان أي التوحيد، إلا أن دولة الإسلام لم تقتصر فقط على المسلمين

ممّن آمنوا بالله ورسوله ولكنها شملت جماعات بشرية أخرى قسّمت إلى فئات عديدة:

١ ـ الأمة وهي جماعة المسلمين الذين استمسكوا بأواصر الدين ونبذوا عصبياتهم الجنسية والقومية والاجتماعية فأصبحوا بذلك متساوين في الحقوق والواجبات.

٢ ـ أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا الأديان السماوية السابقة على الإسلام كاليهود والنصارى.

٣ ـ أهل الفطرة أي الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام، فإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا في حكم الكفّار.

٤ ـ المشركون أي الذين يعبدون آلهة من عندهم والكفّار الذين لا يؤمنون بالله.

وكان للفرد في دولة الإسلام حقوق وعليه واجبات أهمها.

حقوق الفرد:

ولعلّ أهم الحقوق التي كفلها الإسلام للمواطن هي العدالة والمساواة أي لا فضل لأحدهم على آخر إلا بالتقوى، وقد بنيت هذه المساواة المطلقة على الأخوة بين المسلم والمسلم، فلا تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المكانة الاجتماعية.

فبالنسبة للحرية الشخصية وهي حرية التنقل من مكان إلى آخر وحق الأمن الذي يشمل شخص الفرد وما له، وأخيراً حرمة السكن والمأوى.

أما بالنسبة لحرية التملّك فقد أحاطها الإسلام بقدسية وحرّم الاعتداء عليها.

أما فيما يتعلق بحرية إبداء الرأي فقد جعلها الإسلام واجباً على الفرد لا حقّاً له فحسب.

واجبات الفرد:

وكما أن للفرد في دولة الإسلام حقوق فإن عليه واجبات أيضاً لعلّ أهمها واجب الطاعة وواجب الجهاد وواجب أداء الفرائض المالية.

فواجب الطاعة يلزم الفرد في دولة الإسلام بالانصياع لأوامر وليّ الأمر حتى ولو كان من الأقلية التي رفضت مبايعته. فما دامت الأغلبية قد أصدرت قرارها بالمبايعة فلا بدّ أن يعتبر هذا القرار ملزماً لجميع أفراد المجتمع.

ولقد استوجب الإسلام على المسلم الجهاد في سبيل الله. والجهاد المقصود هنا هو بذل الطاقة ضد قوى الشرّ والعدوان فمقاومة المسلم لشهواته ونزواته وجهاده والدفاع ضد العدوان على ديار المسلمين وأرواحهم يعتبر جهاد.

وكذلك الإسلام لا يسمح إطلاقاً بشن حروب عدوانية على الغير. إذن الجهاد في نظر الإسلام لا يعني الاعتداء على ديار الغير وأموالهم. إنما الجهاد في لغة الحرب يقصد به دفع الاعتداء ورفع الظلم عن الإسلام والمسلمين.

ويستوجب الإسلام من الفرد الإسهام المالي في نفقات الدولة. فالحكومة الشرعية لها مطلق الحق في فرض ما تراه من ضرائب (أهمها الزكاة) والالتزامات الاقتصادية الأخرى على رعاياها ولها حق جبايتها. والجباية يجب أن تكون بقدر الكفاية أي ما يكفي لحاجة الدولة، كما أنها يجب أن تتناسب مع إمكانيات كل فرد وطاقاته. وهذا يعني تطبيق لفكرة التضامن الاجتماعي التي تستلزم ضرورة عدالة توزيعية في تقسيم الأعباء العامّة.

* * *

الفصل الثالث

روّاد الفكر السياسي الإســــلامي

لعلّ أبرز ما يميّز الفكر السياسي الإسلامي هو انطباعه بطابع فريد يميّزه عن الأفكار السياسية السابقة على ظهور الإسلام وإن كان قد تأثر بها إلى حدٍّ يتفاوت تقديره باختلاف العصور.

فما من شك أن أكثر الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون، وقد كان تأثرهم به أقوى بكثير من أرسطو. وجدير بالذكر أن أفلاطون يرفع السياسة إلى مرتبة العلم الإلّهي ـ كما سبق أن بينّا ـ ويعتبر أن السياسة المثلى مُحاكاة للسياسة الإلّهية في كتاب الجمهورية. وقد انتهج الكثير من الفلاسفة العرب هذا المنهج عندما تعرضوا بالبحث إلى أصول السياسة وقواعدها.

الفارابي أب الفلسفة السياسية الإسلامية: (٨٧٠ ـ ٩٥٠):

يعتبر الفارابي أبرز الفلاسفة المسلمين تأثراً بفلسفة أفلاطون السياسية، وتقليداً له في البحث عن الدولة الفضلى أو المدينة الفاضلة. وقد صدر عنه من المؤلفات الفلسفية السياسية أكثر مما صدر عن أيّ فيلسوف آخر من فلاسفة المسلمين. وأهم مؤلفاته هي:

كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» ورسالتنا: «تحصيل السعادة» و«السياسات المدنية» و«رسالة السياسة» و«مؤلف الفصول المدنية».

وقد اعتبر الفارابي رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكّر إسلامي تناول موضوع السياسة.

ويطلق الفارابي على الفلسفة السياسية عدّة تسميات كعلم السياسة، والعلم المدني، والفلسفة المدنية، ويتبع في تصنيفها بين العلوم مذهب أرسطو، وكانت الفلسفة عنده صنفان: صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس فعلها للإنسان وهذه تسمى النظرية، والثاني تحصل به معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل القوة على فعل الجميل منها وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية.. ثم يقسم الفلسفة المدنية إلى الفلسفة الخلقية «والفلسفة السياسية».

وأبرز ما يلاحظ على هذا التعريف هو المحتوى الخلقي الذي يغلب عليه والذي يؤدي بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علماً قائماً بذاته، فنجده يحاول التوفيق دائماً بين الأفكار الخلقية، والقانونية والإسلامية واليونانية. وتبرز هذه النزعة عند الفارابي في تصنيفه للعلوم إذ أنه يضع العلم المدني مع علمي الفقه والكلام تأسيساً على أن العلوم الثلاثة تعتبر من العلوم العلمية وأنها تبحث جميعها في الأفعال على وجه معين. العلم المدني يتناول أصناف الأفعال الإرادية والأخلاق والغايات التي لأجلها تفعل.

أما علم الفقه يتناول الأفعال كما تحددها الشريعة الإسلامية مثل: الأفعال التي يعظم بها الله. ويبحث علم الكلام في القدرة التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة.

وكما نلاحظ أو كما هو ملاحظ بأن الفارابي أخذ أُسس هذه التقسيمات من أرسطو، ثم نقلت عنه بعد ذلك الفلسفة الإسلامية وظل فلاسفة المسلمين يعتبرون علم السياسة أو العلم المدني من العلوم العملية. لأن الغاية من جميع العلوم في نظرهم تعليمية وتطبيقية.

ابن سينا:

ويبدو التأثّر بتقسيمات أرسطو والفارابي للعلوم عند الفيلسوف الكبير ابن سينا ففي رسالته الشهيرة: «أقسام العلوم العقلية» نجده يتناول في الفصل الأول من

الرسالة أقسام الحكمة فيقول: «الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي. والغاية من القسم النظري هو حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان.. والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات. فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل، فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير.

وقد تابع ابن سينا في تقسيمه العلوم العملية طريقة أرسطو فقسمها إلى علوم الأخلاق والاقتصاد والسياسة.. فنجده يعرّف علم السياسة بأنه العلم الذي يتناول البحث بالسياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة ويعرّف وجه كل واحد منها وأسباب زواله ووجهة انتقاله.

ابن خـــلدون:

لاحظنا تأثر رجال الفكر السياسي من المسلمين بتيارات الفكر اليوناني وخاصة أفكار أفلاطون وأرسطو. غير أن الوحدة الأساسية للدراسة الإسلامية، كانت تختلف عن الوحدة اليونانية. أما الوحدة السياسية في الإسلام فقد كانت أوسع بكثير من فكرة المدينة. وكانت تنتصب أساساً على فكرة الدولة وتنصرف بوجه خاص إلى مفهوم الدولة العالمية. فمفهوم الدولة الخلافية الإسلامية والحالة هذه أقرب إلى.. في مدلولها ومداها وغاياتها إلى الدولة الرواقية العالمية منها إلى الدولة الأفلاطونية أو الأرسطالية التي تقتصر على حدود المدنية.

ولمّا كانت هذه الدولة العالمية قد دخلت دور الاختبار وتوالت عليها ظروف أخرى غير تلك الظروف التي اكتنفت الدولة اليونانية فقد تشعبت بالنسبة لها الدراسات السياسية. ولم تقتصر على الفلسفة وحدها بل تعدتها إلى علوم أخرى، كعلم المنطق وعلم الفقه وعلم الأخلاق وعلم التاريخ.

وقد التقت كل هذه الدراسات والبحوث كلها عند ابن خلدون في القرن الرابع عشر ومهدت الطريق أمام ظهور منهجه الاستقرائي الجديد في دراستها. وقد تأثر ابن خلدون بكل هذه العلوم عند دراسته للسياسة كما تأثر أيضاً بكل فروع الفلسفة.

ولذلك يعتبر ابن خلدون صاحب أسلوب وطريقة بحث فريدة بل وقمة القمم

في الفكر السياسي الإسلامي.. ومن هذه الزاوية يمكننا اعتبار ابن خلدون أرسطو العرب. غير أنه يختلف عن أرسطو في اتجاهه إلى الميتافيزيقية الاجتماعية فالتاريخ وفلسفات التاريخ محور الجهد الفكري لابن خلدون، بينما كانت الميتافيزقية الطبيعية، هي شغل أرسطو الشاغل أي الطبيعة وفلسفة الطبيعة.

ولعلّ أبرز ما يتميز به ابن خلدون هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية فقد حاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة في إطارها العمراني أو الحضاري. وقد سمّى هذه القوانين طبائع العمران وبذلك وضع ابن خلدون قواعد علم جديد، وهو علم العمران أو علم الاجتماع السياسي.

ولعلّ أهم ما أتى به ابن خلدون من خلال علمه الجديد، هو اتجاهه لوصف المجتمع السياسي بالحالة التي هي عليه. فقد انصرفت بحوثه إلى الدول والمدن القائمة فعلاً لا إلى المدن المثالية التي لا وجود لها إلا في خيال البحّاث أو الباحثين.

ولعلّ السبب في ذلك الفارق بين ابن خلدون ومَن سبقه من المفكّرين المسلمين يعود بلا ريب إلى التطور الكبير التي مرّت به الأمة الإسلامية منذ عهد الفارابي (القرن العاشر) إلى عهد ابن خلدون (القرن الرابع عشر) خلال هذه القرون الأربعة وقعت عدة حوادث سمحت بإمكانية المقارنة والتقييم في ميدان البحوث السياسية والاجتماعية. فخلال هذه الفترة تفكّكت الخلافة وتباعدت الدول والإمارات الإسلامية بعضها عن البعض كما ظهر ابتعاد الحكّام عن روح الشرع ومبادئه الأساسية. هذه الأحداث مكّنت ابن خلدون من رؤية السياسة بمنظار حقيقي واقعي لم يحظَ به أسلافه من المفكرين.

وقد كان لمنهجية ابن خلدون هذه أثرها البالغ في تطور علم السياسة عند المفكرين العرب والأوروبيين على حدٍّ سواء. وقد ظل تأثيره في الفكر العربي والإسلامي محدوداً حتى عهد قريب وذلك عندما اكتشفته النهضة العربية الحديثة ابتداء من القرن التاسع عشر.

الفكر السياسي الإسلامي الوسطوي:

يجدر بنا أن نقول كلمة في الفكر السياسي الإسلامي الوسطوي إذ إن في إلقاء الضوء على نتاج الفكر ما يعين على تتبّع تطوره في العصر الحديث. ولا بدّ لنا أولاً أن نذكر الصلة المنهجية القوية بين ثقافتنا الوسطوية وعلم السياسة الحديث، وهذه الصلة يمكن أن تكون عن طريقين:

أولاً : طريق غير مباشر وهو إسهام المؤلفات الفلسفية والعلمية العربية التي نقلت لأوروبا في إيجاد المنهج العلمي التجريبي، الذي طبّق أولاً في الطبيعيات ثم وجد طريقه بعد ذلك إلى العلوم الاجتماعية والسياسية.

ثانياً : طريق مباشر نتج عن إسهام فيلسوفنا الكبير ابن رشد في نشأة العقلانية الأوروبية ودوره من خلال ذلك في ترجيح النظر العقلي في الدولة والسياسة.

وفي كل الأحوال يجب التذكير بالصلة المباشرة وغير المباشرة بين تجريبية وعقلانية الفكر السياسي الإسلامي الوسطوي وظهور التجريبية العقلانية في الفكر الأوروبي الحديث بصورة عامّة، وفي الفكر السياسي المعاصر بصورة خاصة.

ومن الملاحظ في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية كان بالنسبة للعلوم الأخرى أسوأ حظاً، والسبب في ذلك يرجع إلى الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك بما يكشف عن أنواع الحكم وخصائص أنظمته لذلك كان على الملوك أن يحاربوه وأن يسدّوا سبيله على الناس.

والعائق الأول دون تطور الفكر السياسي الإسلامي يعود في نظرنا إلى أخذه بنموذجين مثاليين ووقوفه عندهما:

الأول : النموذج المثالي الشرعي للخلافة الذي تمسك به الفقهاء وأهل الكلام.

الثاني : النموذج المثالي الفلسفي للمدينة اليونانية الذي تولّع به الفلاسفة.

وهكذا ظل الفكر السياسي يتأرجح بين هذين النموذجين موفقاً بينهما أو مفضّلاً أحدهما على الآخر.

ولكن بعدما بيّن ابن خلدون إخفاق هذين النموذجين. فطرحهما جانباً ليدرس السياسة على حقيقتها وليحلّل الدولة في واقعها فابتكر وأبدع كلّ مَن سبقون ولحقوه في أصالته الفكرية.

الفكر السياسي الإسلامي الحديث:

لم يشهد الفكر السياسي الإسلامي تجديداً يذكر منه عصر ابن خلدون إلى عصرنا الحاضر فقد توالت على الدولة الإسلامية بعد عصور الازدهار نكبات ومِحَن أنهكت قواها. وقد تابع الفكر الإسلامي هذا التطور وارتبط به وأثّر به، فقد نشطت الحركة الفكرية وتشعبت وازدهرت في المراحل التي كان فيها لدولة الإسلام شأن وسلطان حيث توافر للفكر تربيته ورجاله. . غير أن هذه الحركة لم تلبث أن هدأت ثم خمدت عندما دخلت الدولة الإسلامية مراحل الأفول والضياع.

وكان لازدهار الحضارة الغربية واشتداد ساعدها ما مكّن من هذا الانتشار والتخلّف فقد انطلق الفكر العربي يهاجم أول ما يهاجم ما بقي عند المسلمين من تمسك بالتراث الإسلامي. وكان في حركات الاستعمار الكبرى ما مكّن الغرب من بلوغ مآربه. إذ بدأت حملات التشكيك فيما أتى به الإسلام من قيم وانتشرت الفكرة القائلة بأن المسلمين لا يستطيعون مسايرة الرقيّ العالمي ما لم يتقلبوا أو يتقبلوا القواعد الاجتماعية والاقتصادية التي قبلها الغرب وإن تقليد المدينة الغربية هو المخرج الوحيد من ورطة الانحلال الإسلامي.

وكان لكل ذلك في اتجاه الكثيرين من أبناء الدول الإسلامية إلى الثقافة الغربية يأخذون وينقلون عنها.

ومن هنا انتشرت النزعات الفكرية المعادية للإسلام والموالية للمدنية الغربية بينما ضعفت الاجتهادات الفكرية الإسلامية واكتفى القائمون على شؤونه باجترار الماضي وترديد آراء الأولين.

جمال الدين الأفغاني: (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧):

ودار الزمن وانطلقت صيحات تأثّره من هنا وهناك عدواً إلى الاجتهاد والتجديد ليستردّ الإسلام مكانته وكان من أشدّها أثراً تلك الصيحة التي أطلقها جمال الدين الأفغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

الأفغاني لم يتعلق ببلد من البلاد على أنه وطنه، ولم تدخل فكرة الوطنية بهذا المعنى في مذهبه الاجتماعي. لقد اشتد كرهه للإنكليز وعاش عدواً لهم. لأنه رأى الرقي في أوروبا، والانحطاط في بلاد الشرق. أما أساس النهضة عنده لهذه البلاد فهو خلاصها من السلطان الأجنبي، وخلاصها من الحكم الاستبدادي، وهذا ما يكفل لها الوحدة والغلبة.

والدعوة التي أطلقها الأفغاني كانت دعوة سياسية إسلامية تدور حول توحيد صفوف المسلمين ووجوب جمع كلمتهم في إطار تعاليم الإسلام ومبادئه. والهدف من وراء هذه الدعوة هو الوصول بالمسلمين إلى نموذج معين في الحياة يأخذ بما عند الغرب من حضارة ومدنية وعلم على أن يكون في هذا الأخذ تلاؤماً مع الإسلام. وكذلك دعا الأفغاني إلى محاربة الاستعمار الغربي والتحذير من خطره وكان ينادي بإطلاق الحريات للشعوب الإسلامية واحترام سيادتها، وكذلك جاهد في دعوة المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية إلى الترابط ونبذ الخلافات التي تمزق صفوفهم وخاصة بين الشيعة والسنّة.

الأفغاني فِيلسوف إسلامي كان له نهج فكري معين، إن الوضع الجغرافي للبلد الذي نشأ فيه، تربيته الدينية التي شملت تعلّمه اللغة العربية والأفغانية والفارسية وعلوم الدين والتاريخ والمنطق والفلسفة والرياضيات، ثم تلقنه بعد ذلك العلوم الحديثة على الطريقة الأوروبية، إلى جانب الأفكار السياسية التي سادت أوروبا في تلك الفترة، حتى أنه كان على اتصال بأصحاب تلك الأفكار. كل هذه العوامل انعكست على تفكيره، ثم على كفاحه السياسي والقومي.

لقد كان جمال الدين الأفغاني في حياته مصلحاً دينياً، وفيلسوفاً حكيماً، وزعيماً سياسياً، إذ جمع بين الزعامات الروحية والفكرية والسياسية، من الناحية

الدينية أدى مهمة الإصلاح والتجديد. كما أدى من الناحية الفكرية المهمة التي قام بها في أوروبا فلاسفة أمثال جان جاك روسو ومونتسكيو. أما من الناحية السياسية فقد استنهض الهِمم ورفع روح العزّة والكرامة والتطلّع إلى الحرية.

الكواكبي: (١٨٥٤ - ١٩٠٢):

فلسفة الكواكبي تدور حول المناداة بوحدة إسلامية تضمّ جميع البلاد الإسلامية عن طريق تنظيم دولي.

وقد بيّن الكواكبي المبادىء العامّة لتنظيمه وشروط العضوية والهيئات العاملة وطريقة التصويت فيه. فاقترح أن يقوم التنظيم على الجمعية العامّة والهيئة العاملة والهيئات الاستشارية. ولكنه لم يذكر تفصيلات إلا عن الجمعية العامّة على أن تكون مكّة مركزاً لها وتنشأ لها شعب في الآستانة ومصر وعدن والشام وغيرها من المواقع المناسبة، والشعبة هي عبارة عن صورة مصغّرة من الجمعية المركزية، وهذا التنظيم لا يمكن أن يخضع لأي حكومة.

من هنا نلاحظ أن أفكار الكواكبي هذه لم تُثمر في وقته، إلا أنها كانت بذرة طيبة أثمرت فيما بعد، فظهرت الجامعة العربية، والمؤتمر الإسلامي، وغيرها من التنظيمات التي كانت نتيجة لوعي شرقي قام على أُسس غربية.

* * *

الفصل الرابع

الخـــــــــــلافـــة

الخلفاء الراشدون: (٦٣٢ - ٦٦١):

بعد وفاة الرسول سنة ٦٣٢ م. (١١ هـ) أحدث فقدانه فراغاً كبيراً في صفوف المسلمين. آنذاك أثيرت مسألة خلافة الرسول في زعامة المسلمين. فاجتمع الأنصار في المدينة يتداولون الأمر وكادت المبايعة أن تتم لسعد بن عبداة، سيد الخزرج لولا أن قام فريق من المهاجرين بمعارضة ذلك وأصرّ على إبقاء الزعامة في قريش. لأنه في حال تولّي الأنصار الخلافة لانقسم العرب إلى قسمين. غير أن أبا بكر ومؤيدي هذا الاقتراح، وسارع عمر بن الخطاب إلى مبايعة أبي بكر، وأيّده في ذلك كذلك قسم كبير من الحاضرين وتخلّف البعض عن المبايعة ومنهم الإمام علي بن أبي طالب.

وفي عهد الخليفة الأول (٦٣٢ - ٦٣٤) وقعت حرب الردّة فانتصر فيها المسلمون خلف عمر أبا بكر في زعامة المسلمين (٦٣٤ - ٦٤٤) ولكن عمر لم يعيّن خليفة بعده بل عيّن لجنة من ستة وهم: عثمان وعليّ وعبد الرحمن بن عوُف وسعد بن أبي وقاص، وطلحة والزبير وأضاف إليهم ابنه عبد الله تفادياً لتعادل الأصوات. وعندما عرضت الخلافة على عليّ بن أبي طالب، ولكن يجب أن يسير بموجب القرآن والسنّة، وما نهجه الخلفاء الأوّلون لكنه رفض التقيد بالشرط الأخير. عندئذ عيّن عثمان بن عفّان خليفة المسلمين من سنة (٦٤٤ - ٦٥٦) ثم تبعه في الخلافة عليّ بن أبي طالب من سنة (٦٥٦ - ٦٦١).

الخلفاء الأمويون: (٦٦١ ـ ٧٥٠):

وما كاد علي يعتلي مركز الخلافة حتى قام البعض يرفض مبايعته. وكانت عائشة زوجة الرسول من أشد الناقمين عليه. وهذا ما أدّى إلى موقعة الجمل التي انتهت بانتصار عليّ على أخصامه ووقوع عائشة بالأسر وكذلك مقتل طلحة والزبير. عندئذ قام معاوية بن أبي سفيان يطالب بدم عثمان ويتّهم عليّ بالتآمر عليه. وانتهى الأمر بينهما بموقعة صفّين، حادثة التحكيم وانقسام الأمة الإسلامية إلى سنّة وشيعة وخوارج واغتيال عليّ في الكوفة، وقبل اغتيال عليّ بأشهر كان معاوية قد أخذ لنفسه البيعة، ولما بلغه خبر اغتيار عليّ فاوض ابنه الحسن وربح سكوته المؤقت عن المطالبة بالخلافة.

وقد عُرِف معاوية بالحنكة والدهاء وقد حاول جعل الخلافة وراثية في بيته. ولكنه كان يدرك بأن المناداة بمثل هذه الفكرة لن تحظى بتأييد واسع، ففضّل السعي لأخذ البيعة لابنه يزيد. وبالفعل رضخ كبار المسلمين وبايعوا يزيد فقط من أجل إرضاء معاوية. ولكن بعد وفاته أعلن في الشام باستلام يزيد الخلافة وهذا يعني اندلاع الحرب الأهلية والتي أدّت إلى معركة كربلاء في العراق، وكذلك مقاومة عبد الله بن الزبير في الحجاز. ولكن يزيد توفي والحرب مستمرة فخلفه معاوية الثاني، ولكنه كان ضعيف وبعد فترة ما لبث أن استقال من منصبه.

في تلك الفترة كانت الاضطرابات والفوضى تعمّ كل أنحاء الإمبراطورية الإسلامية عندئذ اجتمع بنو أمية واختاروا مروان بن الحكم وقد كان رجلاً، محنكاً مضطلع بالسياسة وقد أخذ البيعة من بعده لابنه عبد الملك، ثم لابنه الآخر عبد العزيز.

ويعتبر عبد الملك المؤسّس الثاني للدولة الأموية، ففي عهده اتّسعت حدود الإمبراطورية الإسلامية، وكذلك ضعفت فيها العصبية القومية لأن المسلمين شعروا بالتعصّب والملل بعد أن خاضوا حروباً طاحنة.

وفي تلك الفترة قام العباسيون يطالبون بالخلافة على أساس أن الخلافة حق لأهل البيت. ولكن الأمويون راحوا يؤكدون بأنهم هم من أهل البيت وتجمعهم والرسول قرابة الدم.

الخلفاء العباسيون: (٧٥٠ ـ ١٢٥٨):

لقد قامت الدعاية العباسية على أكتاف الفرس. لأنهم كانوا يعتبرون بأن أيّ انتصار للعباسيين هو انتصار للفرس. وقد استغلّ الفرس هذه الظروف واستولوا على المناصب الكبيرة في الدولة. وقد كان الفرس يعتقدون بأن العلويين هم وحدهم الذين يمثّلون فكرة الحق الإلّهي. لذلك شجع أبناء العباس هذه الفكرة وادّعوا بأن العلويين أصحاب هذا الحق قد تنازلوا لهم عنه. وكذلك أفضلية حقهم في الخلافة على حق أبناء عليّ، لأن أبناء عليّ يستمدّون حقهم من فاطمة بينما هم يستمدّون حقهم من العباس عمّ النبيّ، ولذلك هم أصحاب الحق لأنه يأتي عن طريق الرجال لا النساء.

وفي العهد العباسي ازدهرت الحركة الفكرية واستقرت الأوضاع الاجتماعية والسياسية وفي هذا العصر كان للفقهاء مكانة مرموقة. ومع أن القادة العسكريين هم الذين سيطروا على الدولة وجميع الأمور كانت بأيديهم بالرغم من هذا كله بقيت الخلافة مُحاطة بالاحترام والتقدير. غير أن هذا لم يعمّر طويلاً، إذ عام ١٢٥٨ استولى هولاكو المغولي على بغداد وشتّت شمل العباسيين.

وانتقل مركز الخلافة إلى مصر. وفي تلك الفترة عرفت الخلافة أنواع عديدة من المصاعب إلى أن تمّ النصر للعثمانيين عام ١٥١٧ وقضى السلطان سليم الأول على دولة المماليك، وفرض على الخليفة المتوكل، وهو آخر العباسيين أن يتنازل له عن الخلافة. أي عن طريق المبايعة.

والبيعة تعتبر عقداً يتضمن حقوقاً وواجبات المبايعين، والبايع، وكانت البيعة ضرورية. وقد بقيت كذلك حتى بعد تحوّل الخلافة إلى وراثية. ولهذا كان الخلفاء يهتمّون بالبيعة ويحاولون الحصول على أكبر عدد ممكن من المبايعين، لكي يُظهروا قوّتهم المعنوية.

مَن يحقّ له الاشتراك في المبايعة؟

هنا لا يمكننا الإجابة بوضوع وبدقة على هذا السؤال لأن عمليات الإحصاء

وقوانين الانتخاب في ذلك الوقت لم تكن معروفة جيداً. المهم في البيعة كان تأمين نتيجتها لا طريقة إجرائها. وهذه النتيجة كانت تتم غالباً بقوة السيف والمال.

مثلاً أبا بكر عندما عُيّن انتخبه بعض الأشخاص.

وهنا يُطرح سؤال إذاً ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة؟

بالنسبة لهذا الموضوع هناك عدة نظريات مختلفة ولكن معظم الفقهاء أقرّوا التالي:

* الخليفة يجب أن يكون رجل، مسلم، قرشي النسب، وتحديد النسب هنا يجب أن يكون عن طريق الأب أي النسب القرشي يشترط في الأب فقط.

أما بالنسبة للسنّ التي يجب أن يبلغها الخليفة عند تعيينه لوجدنا بأن العرب كانوا يحترمون الشيوخ ولا يسلّمون الزعامة للفتيان الذين لم يبلغوا سنّ الرشد. وعندما تولّى معاوية الثاني الخلافة كان قد بلغ سنّ العشرين.

صلاحيات الخليفة:

كان الخليفة يتمتع بصلاحيات مطلقة، وهذا مما أدى إلى قيام نظام ملكي مطلق لأن جميع الصلاحيات كانت محصورة بيده، وهناك عدة عوامل ساعدت على انتشار هذا النظام أهمها:

١ ـ مبدأ الوحدة الذي قامت عليه الدولة الإسلامية. الذي كان واحد، والأمة كانت واحدة لا تتجزأ وبما أن الرسول هو مؤسّس الدولة الإسلامية فإن أعمال وسيرة الرسول بقيت حيّة في النفوس، ولذلك فجميع الخلفاء الذين خلفوه كان مركزهم قوي وبدوا كأنهم السلطة السرعية الوحيدة في البلاد.

٢ ـ الحملات الواسعة والجهاد المتواصل، التي قام بها المسلمون لصدّ هجمات الأعداء أو للتبشير بالإسلام. فهذه الجهود لم تقتصر على فترة معينة من الزمن بل شملت عهد الراشدين والأمويين والعباسيين. وهذا ما دفع المسلمين بالالتفاف، حول الخليفة وإطاعة أوامره من أجل تحقيق كلمة الله والرسول.

٣ ـ الأحاديث النبوية العديدة التي كانت تبحث في أمور المسلمين وتحثّهم على إطاعة الله والرسول وأُولي الأمر.

ومن أهم مظاهر الصلاحيات المطلقة التي كان يملكها الخليفة هي:

أ ـ تصرّفه المطلق في حقل التوظيف وإنشاء الوظائف وإلغائها.

ب ـ تصرّفه المطلق في بيت المال يصرف منه ما يشاء وينظّمه كما يريد دون أيّ مراقبة.

جـ ـ إدارته الفردية للسياسة الداخلية والخارجية.

د ـ إشرافه الشخصي على القضاء واعتبار نفسه «ظلّ الله على الأرض».

هـ ـ حريته المطلقة في إصدار العقوبات التي يريد.

انتهاء حكم الخليفة:

من أهم مميزات الخلافة الإسلامية، أنها عبارة عن عقد أو رابطة بين الخليفة والمؤمنين، ومدة الخلافة لا تنتهي إلا بموت الخليفة، لأن كلّ مَن بايع شخصاً أصبح ملزماً بتأييده، ولا يجوز له أن يبايع غيره. ولكن المبايعة مشروطة بشرط ضمني هو محافظة الخليفة على التعاليم الإسلامية والعمل بموجبها. وفي حال انحرافه عن هذه التعاليم يحقّ للمسلمين أن يعزلوه من منصبه. وأحياناً يضطر الخليفة للتنازل بملء إرادته عن الخلافة إذا شهد أن هناك خطراً يهدّد حياته وأنه لا مجال له بالاحتفاظ بالخلافة.

موقف الإسلام من الخلافة:

هناك عدة عوامل دينية كانت تقوى الخلافة منها:

أ ـ بعض الآيات القرآنية التي كانت تحثّ المسلمين على طاعة أُولي الأمر وتعتبر الملك أو الخلافة تعبير عن إرادة الله.

ب ـ كان الخليفة يعتبر أميراً للمؤمنين، ويقود الناس إلى إعلاء كلمة الله ثم أنه يعتبر أمام الناس الأول في الصلاة.

جـ ـ اتّساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية ساعدها على الاحتكاك بمدنيات جديدة، واقتباسها لأفكار جديدة.

د ـ الحروب المتواصلة التي خاضها المسلمون، هذا ساعد على توحيد صفوفهم. كل ذلك ساعد الخليفة، وأحاطه بهالة من العظمة والقداسة الدينية، واقتنع المسلمون بأن مصير البلاد والجهاد مرتبطة بشخصية الخليفة والعامل المهم الذي زاد من اعتقاد الناس بصلاحيات الخليفة أي أن مهمات الحكّام لم تكن فقط إدارية وعسكرية ومالية بل كذلك دينية أي تعليم الناس الصلاة والإيمان وأصول الدين. وهذا يعني بأن الحكّام يقومون بتنفيذ أوامر الخليفة.

جميع هذه العوامل جعلت المسلمين ينظرون بإكبار واحترام إلى الخلافة وكانوا يعتقدون بأن نهاية العالم مرتبطة بزوال الخليفة.

ولكن هناك سؤال يطرح ما هو موقف المذاهب الأخرى من الخلافة، أي الخوارج والمرجئة والمعتزلة؟

أ ـ الخوارج:

فئة نشأت بعد معركة صفّين، وازداد عددهم بعد ذلك إلى أن انشقّوا إلى فِرَق مختلفة. والسبب هو في ظهور الخوارج، واحتجاج الخوارج وبعض المسلمين على إيقاف القتال في صفّين وشعورهم بنجاح الخدعة التي دبّرها عمرو بن العاص، وعندما شكّلت لجنة التحكيم للنظر في الخلاف بين عليّ ومعاوية أنكروا صلاحيتهما. وقالوا بأن لا حكم إلا الله.

ومن هنا يتّضح لنا موقفهم من لجنة التحكيم وقد كانوا قسمان: قسم يؤمن بأن لا حكم إلا الله. والقسم الثاني يؤمن بإمامة أبا بكر وعمر. وبأن خلافة عثمان هيَ غير شرعية لأن أقرباؤه سيطروا عليه وانتزعوا منه المراكز السامية في الدولة.

أما بالنسبة لخلافة عليّ يجب عليه القبول بالتحكيم وكذلك كانوا ينكرون حق الخلافة على بقية الخلفاء.

ب ـ المرجئة:

بعد ازدياد شقّة الخلاف بين المسلمين فضّلت هذه الفئة الوقوف على الحياد لأنهم اعتبروا بأن جميع الأحزاب المتناحرة أبناء أمة واحدة، واسم هذه الفئة مشتق من كلمة إرجاء. أي تأجيل البتّ بقضية التحكيم إلى العالم الآخر، فهم هنا يتفقون مع الفئة الأولى من الخوارج التي قالت بأن لا حكم إلا الله.

جـ ـ المعتزلة:

هذه الفئة برزت في المجال الفلسفي ومؤسسوها تتلمذوا على الفلاسفة اليونان والفرس والعرب. وقد كانوا يرون بأنه لا مجال لخدمة الدين إلا عن طريق العلم، ويجب استعمال العقل من أجل التمييز بين الجيد والسيء. واعتماداً على العقل بحثوا سيرة الخلفاء وانتقدوهم بحرية. ومع ذلك كانوا يقولون بضرورة الخلافة.

الخلافة في نظر الشيعة:

لقد آمن الشيعة بأن الخلافة يجب أن تنحصر بعليّ بن أبي طالب وبآل بيته. وبأن الإمامة حق في بيت عليّ، وقد تناقلوها أبناءه حتى احتجب آخرهم ولكنه سيعود إلى الظهور في آخر الزمان فهو المهدي المنتظر.

فكانت عقيدة الشيعة تتلخص بالأفكار التالية:

- الإمامة ضرورة.
- وهي حق في بيت عليّ
- الإمام متمِّم للسنّة النبوية
- وهو معصوم عن الخطأ والخطيئة.

والشيعة يثبتون ذلك بحجج نقلية وعقلية من أجل إثبات: وجهة نظرهم. الحجج النقلية هي حجج تاريخية تستند إلى بعض النصوص والوقائع، أما الحجج العقلية فهي حجج تعتمد على طريقة التحليل المنطقي.

الفصل الخامس

التعامل الدبلوماسي عند الإسلام

إن الكتب التاريخية التي تركها لنا العرب تؤكد وجود التعامل الدبلوماسي لديهم في عصر الجاهلية، ولا سيما بعد بزوغ الإسلام. وهذا التعامل كان سائداً بين الدول الإسلامية والدول الأجنبية، كما أن العُرف الدولي والشرع الإسلامي يقرّانه ويؤيّدانه.

وكان العُرف المتّبع في الدول الإسلامية يقضي بتكريم الرُّسل، والغاية من هذا إظهار عظمة الدولة وقوتها أمام الوفود من أجل أن ينقلوا انطباعاتهم إلى رؤسائهم.

وكذلك جرت العادة بأن يحلّ الرسول في دار الضيافة التي كانت تسمى (دار صاعد) وبعد ذلك يقابل الوزير المختص لكي يعيّن له موعداً لمقابلة الخليفة. وهذا كان يقدّم بدوره أي أثناء المقابلة كتاباً يدعى (الجواز) الذي يسمّى حالياً كتاب الاعتماد.

أغراض السفارات الإسلامية:

السفارات الإسلامية كانت مؤقتة، وتنتهي المهمة الدبلوماسية بانتهاء العمل الذي أُرسلت من أجله، وكانت تهدف إلى تحقيق أغراض معينة وأهمها التالي:

١ ـ إنهاء حالة الحرب.

ومن الأمثلة على ذلك عام ٨٢٩ م. بعث إمبراطور الروم تيوفيل رسالة إلى

الخليفة العباسي المأمون من أجل تبادل الأسرى وإعادة الحياة الاقتصادية بين المسلمين والروم.

وقد جاء فيها ما يلي:

«لقد كتبت إليك داعياً إلى المسالمة، راغباً في فضيلة المهادنة، ويكون كل واحد منّا للآخر وليّاً، مع اتصال المرافق وفكّ المستأثر وأمن الطرق».

٢ ـ التهنئة بتولّي الحكم أو بالزواج.

عام ٧٧٥ م. عندما تولّى الخليفة المهدي العباسي الخلافة حضرت رُسُل من الروم لتهنئته.

٣ ـ عقد محالفات تجارية أو ثقافية.

لقد كان الخلفاء والأباطرة يتبادلون السفارات الخاصة لدراسة الكتب النادرة الموجودة في حيازة الطرفين، أو استدعاء كبار العلماء للمساهمة في الحركة العلمية في بلديهما، أو لتسهيل مهمة بعض الطلاب لتلقّي العلم في الجامعات في عواصم المسلمين والبيزنطيين.

٤ ـ التجسّس لمعرفة قوة الأعداء.

مثلاً مدى استعدادهم للحرب والتأكد من صحة طلب الجانب المعادي للدولة الإسلامية عقد الصلح، أو تبادل الأسرى إذ كثيراً ما يعمد إلى اتخاذ مطالبه السلمية وسيلة لتدعيم قوته الحربية واستئناف القتال.

اختيار السفراء المسلمين وصفاتهم:

كان الخلفاء المسلمين يتولّون بأنفسهم اختيار المرشحين للسفارة ويقومون باختبار ذكائهم ومدى ثقافتهم. وإلى جانب هذه الاختبارات كان الخلفاء يتطلبون من السفراء عدة صفات ومؤهلات منها:

اختيار السفراء المسلمين وصفاتهم:

كان الخلفاء المسلمين يتولّون بأنفسهم اختيار المرشحين للسفارة ويقومون

باختبار ذكائهم ومدى ثقافتهم. وإلى جانب هذه الاختبارات كان الخلفاء يتطلبون من السفراء عدة صفات ومؤهلات منها:

١ ـ الجسامة والوسامة:

يجب أن يكون طويل القامة، وسيماً، جهيز الصوت ولا تزدريه النواظر لأن العناية بالمظهر الخارجي من جسامة ووسامة والظهور بأجمل الزيّ ذات أثر كبير في نفوس الرائين.

٢ ـ الصفات الخلقية، أهمها:

أ ـ نفاذ الرأي التي تجعل السفير (يستنبط غوامض الأمور، ويستشفّ الحقائق).

ب ـ الفصاحة: يجب أن يكون فصيحاً ليعجب السامع بطلاقة حديثه وحلاوة لسانه ولفظه.

جـ ـ الجراءة والإقدام: لأن الجراءة تقضي على المخاوف وتضمن بلوغ الهدف.

د ـ عدم التلفّظ بكلمات طائشة أو بذيئة.

هـ ـ التأنّي: يجب أن يكون متأنياً، لأن العجلة وعدم تكوين الرأي تدفعه إلى إبرام أمور قد تضرّ بدولته.

و ـ ترك الإفراط في الانقباض والحشمة: (لأن الانقباض يؤدي إلى النفور والإخفاق، في حين أن الانبساط يوجب المؤانسة التي تجمع القلوب).

ز ـ الثقافة العامة: لأنها تجنّب السفير الزلل في قوله، وتقوية في محاوراته ومحادثاته.

التعليمات التي يزوّد بها السفير:

يوجد أمرين لهما شأن كبير في تصرفات السفير:

١ ـ تحذيره من شرب الخمر والإفراط فيه، لأن الخمرة تفضح شاربها في أغلب الأحيان وتحمّله على البوح بما في نفسه من أسرار (In vino veritop) أي أن الخمرة تكشف الحقائق.

٢ ـ تحذيره من الميل إلى النساء، لأن للنساء حيلاً بارعة في استخراج الأخبار، ولأن كيدهنّ عظيم!!.

الحصانة الدبلوماسية:

لقد حرصت الدولة الإسلامية منذ نشأتها على تمتّع السفراء الوافدين إليها بالأمان والسلام مدة بقائهم في بلادها. وقد اتبع صحابة النبيّ وخلفاؤه من بعد هذا المبدأ ومنعوا الغدر برُسُل الأعداء ولو لم تُراعِ دولتهم دائماً مبدأ المعاملة بالمثل.

غير أن التمتّع بهذه الحصانة كان يفرض على الرسول وجوب التصرّف بأمانة وإخلاص، والامتناع عن القيام بأيّ عمل من التجسّس الأمر الذي يعرّضه للتوقيف أو السجن أو غير ذلك من التدابير التي يمكن أن تتخذ بحقه.

ميّزات السفراء والرُّسل:

لقد أعفت الدولة الإسلامية الرُّسل والسفراء من الضرائب التي كانت تفرضها على الوافدين إليها. وكذلك أعفت أمتعتهم من الرسوم الجمركية، وكذلك يُسمح لهم بأن يُخرِجوا من الأمتعة ما يشاؤون. ولكن كانت تمنعهم من استغلال هذه الميزة لتهريب مواد قد تكشف أسرار الدولة الحربية.

ولذلك جاء في النصوص الدبلوماسية الإسلامية ما يلي: (لا ينبغي للإمام أن يترك السفراء يخرجون من مُلكه بشيء من الرقيق أو السلاح أو بأيّ شيء مما يكون قوة لهم على المسلمين).

السفارات الإسلامية:

ينسب إلى النبيّ محمد إرسال أول سفارة إسلامية إلى هرقل إمبراطور الروم، إذ بعث إليه وفداً من الصحابة، يدعوه فيه إلى الإسلام، وزوّد هذا الوفد بكتاب تكشف فقراته عن سموّ الدبلوماسية الإسلامية في فجر نشأتها إذ جاء فيه ما يلي:

«من محمد رسول اللّه، إلى هرقل عظيم الروم سلام على مَن اتّبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام. أسلم أسلم. أسلم يؤتك الله أجرك مرتين».

ثم تابع أبو بكر الصدّيق سياسة النبيّ، فأوفد سفارة من ثلاثة أشخاص إلى قيصر الروم، وزادت العلاقات الإسلامية مع الروم نشاطاً بخلافة عمر بن الخطّاب، وذلك بسبب اتّساع الدولة الإسلامية في بلاد الشام، واقتراب حدودها من آسيا الصغرى، موطن قوة الروم ومهد أباطرتهم.

غير أن التمثيل الدبلوماسي بين الدولة الإسلامية ودولة الروم أخذ طابعاً منظّماً منذ قيام الدولة الأموية، واتخاذها دمشق عاصمة لخلافتها، فكان قرب دمشق من القسطنطينية مما شجع على تبادل السفارات بينهما.

وقد أدّى قيام هذه القوى المتنافسة وتعدّد مطالبها واختلاف أهوائها إلى ظهور نشاط دبلوماسي حافل في العصور الوسطى، كان للدولة الإسلامية فيه نصيب وافر، فخرجت السفارات الإسلامية من بغداد إلى القسطنطينية وإلى أكس لاشابيل، كما خرجت من قرطبة إلى بلاط الفرنجة والروم، وفيما بعد إلى الجزر البريطانية التي بدأت تظهر على مسرح السياسة الدولية.

أهم السفارات الإسلامية:

كان التمثيل الدبلوماسي للدولة الإسلامية مع شرق أوروبا أسبق وأوسع نطاقاً منه مع غرب أوروبا، ذلك أن دولة الروم في شرق أوروبا كانت في العصور الوسطى، أعظم من حيث التبادل التجاري وإقامة علاقات الجوار بينهما. وأهم السفارات الإسلامية مع دولة الروم هي:

أ ـ سفارة عامر بن شراحبيل الشعبي:

أوفده الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان إثر تنفيذه سياسته المالية الجديدة بفضل إلغاء العِملة الإسلامية البيزنطية، الأمر الذي خلق جوّاً من التوتر والاضطراب بين الدولتين واستدعى نشاطاً دبلوماسياً يتماشى مع تلك الأوضاع الجديدة.

ب ـ سفارة نصر بن الأزهر إلى القسطنطينية: (٢٤٦ هـ ـ ٨٦١ م):

إن اتخاذ العباسيين مدينة بغداد عاصمة لهم بدلاً من دمشق، عاصمة

الأمويين، أدى إلى كثرة الإغارات المتبادلة بينهم وبين البيزنطيين، فترتب على ذلك ازدياد التمثيل الدبلوماسي بين الطرفين من أجل وضع حدٍّ لحالة التوتر التي تكاد تكون مستمرة، ولتبادل الأسرى بين الفريقين، ومن أشهر تلك السفارات سفارة نصر بن الأزهر الذي بعث به الخليفة المتوكل العباسي ردّاً على سفارة إمبراطورية الروم، وطلب فيها إقرار السلام بين الدولتين، وإجراء تبادل الأسرى بينهما. وقد أظهر السفير الإسلامي في تلك المفاوضات لباقة دبلوماسية وبراعة سياسية فائقة، وحرص على أخذ موافقة الإمبراطور نفسه على كل ما يتمّ الاتفاق عليه مع مساعديه، إلى أن تمّ تبادل الأسرى بين الجانبين، بحضور كبار رجال الدولتين الإسلامية والبيزنطية، وحكّام منطقة الجدود.

وبعد هذا عاد نصر بن الأزهر إلى بغداد مسجّلاً هذا النصر الدبلوماسي في ميدان تحسين العلاقات بين الدولتين.

جـ ـ سفارة الخليفة هارون الرشيد إلى الإمبراطور شارلمان:

تجدد النشاط الدبلوماسي الإسلامي مع دولة الفرنجة في غرب أوروبا حين تولى هارون الرشيد عرش الخلافة في بغداد، وأول ما قام به كسب تحالف الفرنجة ضد الأمويين بالأندلس. وأعدّ الخليفة هارون الرشيد سفارة عظيمة لهذا الغرض، وساعدته الظروف السياسية على ذلك، لأن دولة الفرنجة في ذلك الوقت بايعت الإمبراطور شارلمان (٧٤٢ ـ ٨١٤)، الذي تطلّع إلى مزاحمة إمبراطور الروم في السيادة على العالم المسيحي، ورأى أن خير وسيلة تحقّق له هذه الزعامة الروحية، هو أن يظهر بمظهر حامي الأماكن المسيحية المقدسة في فلسطين والحجّاج المسيحيين القاصدين إليها.

ولما كانت تلك الأماكن المسيحية المقدسة تابعة للخلافة الإسلامية، فقد أرسل شارلمان سفارة إلى هارون الرشيد لتطلب منه عقد تحالف بين الدولة العباسية ودولة الفرنجة. فانتهز الخليفة هارون الرشيد وصول تلك السفارة إلى بغداد، وأعدّ سفارة إسلامية تعود معها لتحقيق سياسته إزاء إمارة الأمويين بالأندلس، غير أن المفاوضات بين السفارة الإسلامية والإمبراطور شارلمان لم تُسفِر عن شيء جديد إن

أبدى عدم استعداده لخوض حرب ضد الأمويين بالأندلس لا يعرف نتائجها ولا يضمن ربحها، وبذلك لم تحقّق هذه السفارة سوى استمرار العلاقات الودّية بين الخلافة العباسية ودولة الفرنجة، وهو أمر يعتبر دليلاً قاطعاً على سِعة النشاط الدبلوماسي الإسلامي، وأنه استهدف أغراضاً على جانب كبير من الأهمية كعقد المعاهدات والمحالفات.

د ـ سفارة يحيى بن حكم الغزال إلى النورمان في الجزر البريطانية:

بعد أن أخفق النورمان في إغارتهم على إشبيلية، أدرك ملكهم أنه قد اصطدم بقوة جديدة تختلف عن سائر قِوى غرب أوروبا، وإن المسلمين سينتقمون، فأرسل سفارة إلى أمير الأندلس عبد الرحمن الأوسط يطلب الصلح والمهادنة. ورحب الأمر برُسُل ملك النورمان، لأن الأندلس عانى من غاراتهم، وكما رغب في مصادقة تلك القوة الجديدة ليستعين بها ضد دولة الفرنجة التي كانت تحاول إثارة الفتن في الأندلس وخلق المتاعب للمسلمين هناك.

وأعدّ الأمير عبد الرحمن سفارة تعود مع سفارة النورمان لعقد الصلح وإنهاء حالة الحرب بين الفريقين، وانتدب لسفارته هذه يحيى الغزال الذي اشتهر بأنه (حكيم الأندلس وشاعرها) وكان رجلاً ذكياً توافرت لديه الكثير من صفات السفراء التي حرصت عليها قواعد اللياقة الإسلامية.

وفي أثناء المفاوضات، أظهر السفير المسلم من اللباقة والحجّة وسِعة العلم ما أثار إعجاب النورمان. واستغرقت سفارة الغزال شهرين عاد بعدها إلى قرطبة حيث عرض على الأمير عبد الرحمن ما وصل إليه من نتائج. وتعتبر تلك السفارات ذات أهمية عظمى في ميدان الدبلوماسية الإسلامية، إذ استطاع الغزال أثناء إقامته في بلاد النورمان واتصاله بأهلها أن يعرف طبيعة حياة أولئك الناس. وعاش المسلمون بعد ذلك سواء في الغرب أو الشرق، عيشة كريمة يَهابهم جيرانهم بسبب نشاط الدبلوماسية الإسلامية.

* * *

الباب السادس

الإقـــــــطاع

إن كانت العصور الوسطى قد امتازت بالصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية إثر تعاظم قوة السلطة الثانية، فإن هذه العصور قد امتازت كذلك بظهور نظام الإقطاع.

النظام الإقطاعي في جوهره نظام اقتصادي، ولكنه مع الوقت، ولضعف الحكومات المركزية، اكتسب الملك أو الأمير، أو ضابط الجيش، أو رجل الدين، حقوقاً سياسية وحربية، وأصبحت الإقطاعية وحدة سياسية قائمة بذاتها.

فالدولة الإقطاعية تمثّل مرحلة وسيطة، فهي طبيعة لنظم الحكم والإدارة، ولطبيعة النظام الاقتصادي، الذي كان موجوداً في تلك الفترة، وما رافق هذا النظام من سلخ الأراضي من أصحابها وإهدائها إلى الملوك والأمراء أو ضبّاط الجيش ورجال الدين، ولكن ضعف الحكومات المركزية، هذا ما دفع أصحاب الإقطاعيات، إلى جعل الإقطاعية، وحدة سياسية قائمة بذاتها.

قبل المباشرة بدراسة نظام الإقطاع نرى أنه من الضروري إعطاء فكرة عن الأفكار القانونية السائدة، وعلى هذا فسنبحث نقطتين الأولى تتعلق بالأفكار القانونية والثانية نبحث فيها نظام الإقطاع.

* * *

الفصل الأول

نـــــظرة في القانون

لم يعرف في الواقع المفهوم القانوني للقبائل الجرمانية حتى قامت هذه القبائل بغزو الإمبراطورية الرومانية (عام ٤٧٦) إلا أن بعض الكتّاب كسباين مثلاً يذهبون إلى القول بأنه لا يمكن القول بوجود أفكار جرمانية مستقلة وقائمة بذاتها وإن آراء الجرمان القانونية مشابهة لآراء الأمم المتأخرة وحياتها أقرب إلى البداوة منها إلى الحضارة. لكنه رغم ذلك نستطيع أن نقول بأنه كان للقبائل الجرمانية آراء في القانون وإن كانت قد تأثرت فيما بعد بالاتجاهات القانونية الرومانية نتيجة اختلاط الجرمان بالرومان.

إن النظرة القانونية للجرمان والتي عرفت بعد غزو الإمبراطورية تتلخص بما يلي:

إن القانون هو من عمل الشعب وعلى هذا فيتّحد الجميع تحت لوائه.

لم يكن القانون الألماني مكتوباً في بداية عهده بل كان منبعثاً من التقاليد والعُرف، ولمّا كان الجرمان يعيشون بشكل قبلي فكان مفهوم القانون لديهم أنه ينظّم العلاقات الناشئة بين الأفراد في القبيلة، العيش في جماعة يتطلب تحقيق أسباب الأمن لها، فمن واجب القانون أن يحقّق سياجاً من الأمن فإن ارتكب أحدهم جريمة بحق الجماعة أي خرج على أمن الجماعة، أعلن بأنه خارج عن القانون ويُحرم تبعاً لذلك من التمتّع بالأمن الذي يتمتّع به جميع أعضاء القبيلة.

لم يكن القانون ينظّم، فقط العلاقات القائمة بين أعضاء المجموع بل كان

كذلك يتناول تنظيم العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة، فمَن ارتكب جرماً بحق أسرته عوقب باعتباره خارجاً عن الأسرة التي ينتمي إليها.

كان مصدر القانون الجرماني كما بيّنّا، العُرف والعادات، تلك العـادات المتناقلة من الأجيال السابقة كانت تعتبر هي قانون الجماعة المنظّم لأمورهـا. فالقانون كان يعتبر «ملكاً للجميع يخضع لسلطانه كل فرد من القبيلة التي يسيطر عليها القانون كما كان ينتمي إلى كل فرد من أفراد القبيلة يفضل عضويته فيها».

عندما بدأت القبائل الجرمانية في غزوها للإمبراطورية الرومانية حملت معها أفكارها القانونية واستمرت في تطبيق هذه المبادىء القانونية عليها حتى وإن كانت هذه القبائل تُقيم مع جماعة من الناس تطبّق على نفسها القانون الروماني.

استمر وجود القانون الألماني بجانب القانون الروماني، حتى الفترة الواقعة بين القرنين السادس والثامن بعد الميلاد. وهي الفترة التي بدأ فيها بتدوين القانون الجرماني.

إن التدوين القانوني لم يقتصر في واقع الأمر، على جميع العادات والتقاليد الجرمانية في قانون واحد بل تجاوز ذلك إلى تدوين القوانين الرومانية. ونتيجة لما ظهر من احتكاك وتضارب بين القوانين المختلفة هذه، أدى الأمر إلى إيجاد قواعد خاصة للعمل بها كحلٍّ للمشاكل الناجمة عن اختلاف القوانين نتيجة خضوع أطراف النزاع إلى قوانين متباينة.

إن الصفة الشخصية للقانون، أي تبعية القانون لجماعة معينة من الناس وبعبارة أخرى اعتبار القانون ملك الجماعة التي ينتمي إليها الفرد كانت سائدة فترة طويلة من الزمن من أوروبا، ولكن ما أن أُدمجت القبائل الواحدة بالأخرى، وبالتالي الشعوب الألمانية بالشعوب الرومانية واختفت القبيلة، كوِحدة سياسية واجتماعية واقتصادية قائمة بذاتها لها ميزاتها التي تميّزها عن غيرها، اندثرت الفكرة القائلة بشخصية القانون باعتبارها صفة من صفات الفرد وجزء من حياته لتحلّ محلها نظرية أخرى تقوم على أن القانون يتبع الإقليم أو البلد.

إن فكرة اعتبار القانون تابعة للإقليم أو للبلد لعبت دوراً مهماً في توحيد

القوانين ونظام الحكم وبتسيير الأمور المتعلقة بالإدارة وعلى هذا فنجد أن إسبانيا قامت بتوحيد قوانينها في وقت مبكر عمّا تمّ عليه الأمر في الدول الأوروبية الأخرى حيث كان ذلك حوالي منتصف القرن السابع الميلادي، وعرف فيما بعد بالقانون العام.

وقد كانت النظرة إلى القانون خلال العصور الوسطى، هي نظرة تقديس. واعتبرت التقاليد القبلية جزء من القانون الطبيعي. فالقانون دائم وثابت ولا يدخل عليه أيّ تغيير.

أ ـ الكشف عن القانون:

كلما تعقدت الحياة وازدادت معها المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلما كثرت الحاجة إلى القانون بل كلما ازدادت القواعد القانونية المنظّمة لأمور الجماعة.

وعلى هذا لمّا كانت حياة القرون الوسطى حياة بسيطة لا تعرف ما يعرفه المجتمع البشري في يومنا هذا من مشاكل متعددة نتيجة للتعقيدات التي واكبت التقدّم الحضاري فإن الأفراد في تلك العصور كانوا يعتقدون بأن التقاليد والعادات، الموجودة كافية لحلّ جميع ما قد يعترضهم من مشاكل. فإن بَدَت حاجة لقانون جديد كانوا يعودون للعادات والتقاليد الموجودة عندهم لعلّهم يجدون فيها حلاً للمشاكل الجديدة فكانوا يفسّرون هذه العادات بما يتماشى مع الظروف، فإن تمّ ذلك فيقوم الملك بإعلان القانون. ويتمّ ذلك على شكل مرسوم كي يكون معلوماً للجميع. البحث عن هذه القواعد الجديدة كان يتمّ بواسطة مجلس الملك. أما إعلان القانون فكان يتمّ باسم الشعب أن المتكلّم باسمه حيث إن القانون كان يعتبر مُلكاً للشعب.

ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الاعتقاد السائد في القرون الوسطى كان قائماً على أن القانون مُلكاً للشعب وتعديله وتطبيقه لا يتمّ إلا برضاء الشعب.

ب ـ الحاكم والقانون:

سبق أن ذكرنا بأنه كان ينظر إلى القانون على أنه من عمل الشعب وبالتالي فهو

مُلْك الشعب، والجميع يخضع لأحكامه ويتمثّل لقواعده. . إن هذه النظرة إلى القانون أدّت إلى اعتبار المُلْك أحد العوامل المتفاعلة في صياغة القانون وإصداره وعلى ذلك فقد ذهب الرأي إلى اعتبار الملِك كغيره من الأفراد خاضعاً لأحكام القانون وقواعده، والمقصود بذلك بأن الملِك كغيـره من أفراد المجتمـع ملزماً بالخضوع إلى القوانين الإلَهية والطبيعية.

إن الملوك لم يكونوا مكلّفين فقط باتّباع قواعد العدل في حكمهم بل عليهم واجباً آخر ألا وهو التقيد بالقوانين التابعة للبلد الذي يحكمونه.

ولكن لا يجب أن يذهب بنا التصوّر إلى أن الملك كان خاضعاً للقانون بنفس الوضع الذي كان فيه رعاياه، فأساس النظرية لم يكن المساواة أمام القانون وإنما كان حق كل إنسان في التمتّع بالحقوق والمزايا التي يكفلها له القانون تبعاً لمركزه ودرجته.

كان للملك وضعاً يختلف كل الاختلاف عن غيره من أفراد المجتمع، فوضعه كان فريداً حيث أنه وإن كان يتمتع بامتيازات أكثر من غيره أباحها له القانون إلا أنه كان مسؤولاً أمام المجموع. عن إسعادهم وعلى ذلك فإن المركز الأول يمثّله الملك في الحياة الاجتماعية، يسبغ عليه سلطات أكثر من أيّ شخص مسؤول موجود في الدولة.

يمكن لنا أن نستخلص بأن التفكير القانوني الروماني يختلف عن التفكير القانوني الألماني (السائد في العصور الوسطى).

التفكير القانوني الروماني يذهب إلى أن سلطة الملك القانونية مستمدة من الشعب حيث إن الشعب قد تنازل عن سلطته التشريعية للملك، أما التفكير القانوني الألماني فإنه يذهب إلى فكرة التعاون المثمر التام بين الشعب والملك بحيث أنهما خاضعان إلى القانون وهما يقومان بإصداره معاً، وجميع أفراد الشعب بما فيهم الملك يملكون القانون.

وسبب الاختلاف بين النظريتين يعود إلى الاختلاف بين المجتمعين من ناحية التنظيم السياسي، والتنظيم السياسي للدولة الرومانية كان قائماً على وجود حكومة

مركزية قوية تستطيع أن تنفذ بقوة واحترام أوامرها في جميع أنحاء الدولة. أما الحكومة الإقطاعية كونها غير مركزية جعل من الصعب تطبيق قانون واحد في جميع أنحائها بل كان لكل إقليم قانون خاص به يغاير قانون الإقليم الآخر.

جـ ـ اختيار الملك:

كان ارتقاء الملك العرش في مطلع العصور الوسطى يجد أساسه في ثلاثة عوامل مجتمعة:

١ ـ الوراثـــة.
٢ ـ الانتخـــاب.
٣ ـ الحق الإلـــهي.

فكان الملك يرث العرش وينتخبه الشعب ويكون حُكمه بإرادة الله. وعندما ارتكزت التقاليد الدستورية واستقرت الأوضاع السياسية في الدولة، أصبح الانتخاب والوراثة هما المسيطران والوجه السياسي لارتقاء العرش وأصبحت السلطتين الروحية والزمنية لا يتم فيها الوصول إلى مقاليد الرئاسة إلا بالانتخاب. ولكن سواء أكان ارتقاء العرش يتمّ عن طريق الانتخاب أم كان يتم عن طريق الوراثة فكان الملك.. يحكم بإرادة الله، حيث كان ينظر إليه على أنه خليفة الله على الأرض.

* * *

الفصل الثاني

ماهيّــــة النظام الإقطاعي

لا يجب أن يتبادر إلى الأذهان بأن النظام الإقطاعي قد ساد طيلة العصور الوسطى في أوروبا، وإن كان هناك خلاف يوماً من الأيام حول تاريخ ظهوره فقد استقر الرأي في الوقت الحاضر على القول بأن هذا النظام قد خضع كغيره من النظم إلى قاعدة التطور.

لم يكن العصر الإقطاعي عصراً منفصلاً عمّا سبقه أو لحقه من عصور، إذ أنه ليس بالحادث الذي يحدّده، زمن معين أو مكان معين، كقيام أُسرة مالِكة في دولة من الدول الملكية، أو وقوع معركة حربية كبرى، أن إنذار أو فتح، إنما هو طور من أطوار النمو الذي تدرّج في المجتمع الإنساني، أذنت به بوادر معينة إيذاناً بطيئاً كما أذنت بزواله ظواهر ممعنة في البطء.

إن كنّا لا نستطيع أن نحدد بالضبط الوقت الذي ظهر فيه نظام الإقطاع إلا أنه يمكن القول أن هذا النظام عُرِف في أوروبا في القرن التاسع عشر وإنه وصل للذروة وبدأ متمكّناً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ثم بدأ نجمه في الأُفول تدريجياً. والآن لنتساءل عن الأسباب التي أدّت إلى ظهور هذا النظام.

أ ـ أسباب ظهور النظام الإقطاعي:

يمكننا إجمال أهم العوامل التي ساعدت على نشوء نظام الإقطاع بما يلي:

١ ـ انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية:

لقد ساعد انهيار الإمبراطورية الرومانية (٤٧٦) على أيدي القبائل الجرمانية على ظهور النظام الإقطاعي. إن الفوضى التي عمّت الدولة بعد هذا الانهيار، الفوضى التي ترتبت عن عجز قادة القبائل الجرمانية عن تحقيق قيام حكم مركزي يتّسم بالقوة والسيطرة، ساعدت على اتّساع النزعة المحلية وبالتالي ظهور الإقطاع. وأثناء انهيار عصر الإمبراطورية الرومانية وانهيار عناصر البرابرة الأجنبية عليها، واقتحامها لأقاليمها واستقرارهم بها، جميع هذه العوامل ساعدت على نشوء هذا النظام.

٢ ـ وجود حكّام إقليميين بسلطات واسعة بجانب الإمبراطور:

حاول الإمبراطور الجرماني المحافظة على شكل الإطار السياسي للدولة كما كان موجوداً في الدولة الرومانية، وذلك من ناحية السيطرة الفعلية على جميع أجزاء الإمبراطورية وبعبارة أخرى تكوين حكومة مركزية، ولكن الفوضى السياسية، التي عمّت أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية أدّت إلى استحالة تكوين وحدة سياسية واقتصادية، وكذلك صعوبة المواصلات قد لعبت دوراً في عدم قيام حكم مركزي.

إزاء هذا الوضع قام الإمبراطور الجرماني بمنح حكّام الأقاليم سلطات واسعة في الإدارة والحكم. أخذ هؤلاء الحكّام بمرور الزمن بالاستقلال الفعلي، في تلك الأقاليم بحيث جعلوا من مراكزهم مراكز وراثية، واستطاعوا تكوين حكومات خاصة بهم في الأقاليم التي تخضع لسلطاتهم، يمارسون فيها جميع الاختصاصات، من تشريعية وقضائية وفرض ضرائب وكذلك كوّنوا جيوشاً خاصة بهم.

ولعلّ خير مثال على مدى القوة التي وصل إليها حكّام الأقاليم ومدى ضعف سلطة الإمبراطور، حيث ركع الإمبراطور فردريك بارباروسا على ركبتيه أمام هنري الأسد دوق سكسونيا وبافاريا، راجياً منه المساعدة ضد الثائرين عليه في إيطاليا، إذ يصعب هنا أن نقول بأن الإمبراطور هو السلطان الأعلى وإن الدوق هنري رعية من رعيته.

٣ ـ البحث عن الحماية:

أ ـ انهيار السلطة:

من أهم خصائص العصور الوسطى انهيار السلطة السياسية وبالتالي القضاء فكرة الدولة، ونتيجة لذلك كما بينّا هو استقلال حكّام الأقاليم بأقاليمهم. نتيجة هذه الفوضى وعدم المركزية في الحكم، أخذ صغار الملوك بالبحث عن شخص يقوم بحمايتهم وحماية ممتلكاتهم وكان لهذه العلاقة الجديدة في المجال الاجتماعي جانبين أحدهما شخصي والآخر اقتصادي.

الجانب الشخصي يتمثّل في وضع مالك الأرض نفسه في خدمة السيد الإقطاعي مقابل الحماية التي يقدّمها له الثاني، والجانب الاقتصادي يتمثّل في تنازل مالك الأرض عن حق الملكية إلى الإقطاعي، ثم يقوم باستئجارها منه.

إن قيام النظام الإقطاعي، من جهة مبتدئاً بالقاعدة ليشكّل إلى القمة، فقد عرف شيئاً آخر وهو النزول من القمة إلى القاعدة. ذلك أن الملوك وكبار النبلاء ونظراً لعدم المركزية في الحكم رأوا أن يعزّزوا نفوذهم وذلك بجمع أكبر عدد من الأتباع، وعلى ذلك فقد منحوا كثيراً من أراضيهم لأتباعهم وقام هؤلاء بدورهم بتأجيرها.

هذان الاتجاهان، «انتهيا إلى أن الملك صار المالك الوحيد لجميع الأراضي الزراعية، يخلع منها ما يشاء على أتباعه من النبلاء وهؤلاء يؤجرونها للفلاحين أحراراً أم أرقّاء، ومعنى ذلك أن طبقة الفلاحين أصبحت المتحمّلة عبء الإنتاج وبعبارة أخرى هي الطبقة القائمة على أكتافها دعائم النظام الإقطاعي كله».

من هذا يتضح لنا أن القرية قد أصبحت محور الدائرة التي عاش فيها الفلاح ذلك لأن المجتمع كان مجتمعاً زراعياً، والأرض هي المصدر الوحيد للثروة.

ب ـ رقيق الأرض:

نستطيع أن نقول بأن مدى علاقة التبعية بين الفلاح والسيد الإقطاعي كانت تختلف باختلاف العصور، ولكنه القول بأن معظم أهل الريف في القرنين الحادي

عشر والثاني عشر كانوا يتراوحون بين الحرية والعبودية. وهي الحالة التي عُرفت باسم القنية.

القن (رقيق الأرض) هو فلاح ارتضى العيش على قطعة من الأرض منحها إياه السيد الإقطاعي، يرتبط القن بهذه القطعة من الأرض فلا يملك حرية تِركها ولا يملك حق الزواج بدون إذن سيّده وعليه أن يؤدي واجبات تبعيته، بالخدمة في الأرض التابعة للسيد الإقطاعي وتقديم جزء من غلّته (المحصول).

جـ ـ التدرّج الرئاسي في النظام الإقطاعي:

إن أهمية أو اتّساع سلطة السيد الإقطاعي ليست متشابهة أو واحدة، إنها تختلف حسب مركز السيد الذي يحتله في المجتمع الإقطاعي، من ناحية التدرّج الرئاسي.

السيد الإقطاعي، «البارون الإقطاعي» هو في الأصل جندي. ولقد كان حق امتلاك الأرض مقترناً بالسلطة والحكم على تلك الأرض، فكان هناك امتزاج بين تملّك الأرض والسلطان.

من الدراسات التي قام بها المختصّون والباحثون في مختلف القواعد المتعلقة بالإقطاع وما استقر عليه العُرف والقوانين يتّضح لنا بأن سادة الإقطاع كانوا يقسمون إلى عدة أقسام أهمها هو السيد (البارون) الذي تخضع لسلطاته البارونية وهم بالترتيب:

١ ـ الـدوق.
٢ ـ الـكونت.
٣ ـ الفيكونت.
٤ ـ المـاركيز.
٥ ـ بعض السادة الآخرين الذين يحملون لقب بارون.

إن هذه الطبقة الوحيدة المالكة أي التي لها سلطان مطلق في إقطاعياتها.

يستغل السيد الإقطاعي إقطاعاً، من الأرض يمنحه إياها السيد المالك وقد

يكون غير الملك التابع الإقطاعي والمتبوع الإقطاعي، يتعهد كلاً منهما بالعقد بالإخلاص للطرف الآخر، وعلى ذلك فإذا شعر التابع بسوء المعاملة من قبل المتبوع حلّت له النظرية الإقطاعية الخروج على شروط العقد كأن يترك الإقطاع دون أن يكون ملزماً بشيء تجاه السيد الإقطاعي الأعلى، بل أجازت التقاليد أن ينكر تبعيته الإقطاعية مع بقائه محتفظاً بالإقطاع.

د ـ الإقطاع والسلطة الملكية:

كان الملك يتمتع من الناحية النظرية بسلطة واسعة في الوسطى. إلا أنه من الناحية الواقعية والتطبيق كانت هذه السلطة ضعيفة بفعل وجود نظام الإقطاع موجود من النبلاء وكذلك التدرّج الرئاسي.

كثيراً ما كان يحدث في هذه العصور أن يضع الملك يده على إحدى الإقطاعيين بعامل من العوامل، وبالتالي يمكن أن يصبح الملك سيّداً إقطاعياً، لإقطاعية خاصة في ولائها لإقطاعي آخر. ولمّا كان نظام الإقطاع، يتطلب يمين الولاء وفقاً لنظام التدرّج فكان المفروض أن يقسم الملك باعتباره من سادة الإقطاع يمين الولاء، وبما أنه لا يجوز للملك أن يقسم يمين لمن هو أدنى منه، وحلاً لهذا الإشكال فقد توصلوا إلى حلٍّ مُرضي وذلك بأن يعفي الملك من يمين الولاء مقابل مبلغ من المال كتعويض يقدمه للسيد الإقطاعي.

كان على سادة الإقطاع واجبات معينة عليهم تأديتها للملك، منها خدمات، عسكرية ومنها خدمات سياسية كإقرار الأمن في الدولة ونشر العدل فيها. أما إيرادات الدولة فكانت تأتي من إيرادات الملك الخاصة مضافاً إليها الضرائب المفروضة على سادة الإقطاع باعتبارها أجرة الأراضي التي منحها الملك لهم. فيما يتعلق الأمر بإقرار العدل فقد كان الملك يمنح هؤلاء السادة هذا الحق في إقطاعياتهم على أن لا يكون لأيٍّ من أتباع الملك وحاشيته حق التدخل في ذلك.

ومن هذا يتبين لنا بأنه كان للإقطاع نفوذاً كبيراً في الجيش والمحاكم والإيرادات. أما فيما يتعلق الأمر بالتزامات الملك وفقاً للنظام الإقطاعي، فمن أهمها احترام الملك حقوق أتباعه فيما لهم من امتيازات وكذلك حمايتهم.

ومن هذا يتضح لنا مدى ضعف سلطة الملك في النظام الإقطاعي، وخصوصاً الوظائف العامّة غالباً كانت خاضعة للوراثة، أي انتقالها من الآباء إلى الأبناء، نالموظف العام، يحتفظ بهذه الوظيفة باعتباره صاحب حق إقطاعي فيها وليس لكونه نائباً عن الملك، ما دام يقوم بأداء واجباته الإقطاعية نحو الملك.

المحكمة الإقطاعية:

يذهب الكثير من الكتّاب إلى القول بأن المحكمة الإقطاعية كانت تمثّل النظام الإقطاعي بكافة مفاهيمه. وما هذه المحكمة في الواقع إلا مجلساً يتكوّن من السيّد الإقطاعي ويضمّ كذلك سادة الإقطاع الآخرين التابعين له والأقل حرية، وكانت هذه المحكمة تنظر في الخصومات الناتجة عن العلاقات الإقطاعية ويمكن أن نقول بأنه على الرغم من التدرّج الرئاسي الذي كان سائداً في النظام الإقطاعي فكان يسود هذه المحاكم مبدأ المساواة بين سادة الإقطاع مهما كانت درجاتهم.

كانت قرارات هذه المحكمة تصدر بالأغلبية وعلى الجميع الخضوع لتلك الأحكام.

بقي نظام الإقطاع سائداً في العصور الوسطى، ولم يكن في استطاعة أيّ إنسان أن يفكر في تغيير وضعية ذلك المجتمع فقد كان كل فرد مطمئناً إلى وضعه، لأن الله هو الذي حدّده له في العالم المادي الزائل انتظاراً للمساواة المطلقة في العالم الآخر.

***

المـــــراجع

١ ـ **الدكتور إبراهيم نصحي**، تاريخ الرومان، الجزء الأول ـ منشورات الجامعة الليبية ـ دار النجاح، بيروت ١٩٧٢.

٢ ـ **يوسف كرم**، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٥٣.

٣ ـ **الدكتور بطرس بطرس غالي**، المدخل إلى علم السياسة، مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٦٦.

٤ ـ **الدكتور عبد الحميد متولّي**، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، وأزمة الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية ١٩٧٠.

٥ ـ **الدكتور حسن صعب**، ابن رشد وجمهورية أفلاطون في المفهوم الحديث لرجل الدولة.

٦ ـ **الدكتور حسن صعب**، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧.

٧ ـ **الدكتور ملحم قربان**، قضايا الفكر السياسي، القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣.

٨ ـ **تاريخ الفكر السياسي**، الدكتور إبراهيم دسوقي أباظة، والدكتور عبد العزيز الغنام، دار النجاح، بيروت ١٩٧٣.

٩ ـ **فلسفة العصور الوسطى**، تأليف عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة ١٩٧٩، دار القلم، بيروت.

١٠ ـ **الدكتور محمد علي أبو ريان**، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٦.

١١ ـ **زكي نجيب محمود وأحمد أمين**، قصة الفلسفة اليونانية الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية.
١٢ ـ **جان توشار**، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١.
١٣ ـ **رجل الدولة**، حوار لأفلاطون، نقله إلى العربية الدكتور أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٩.
١٤ ـ **الدكتور حسن شحاته سعفان**: أساطين الفكر السياسي والمدارس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩.
١٥ ـ **الدكتور عبد الحميد متولّي**، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية. دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩.
١٦ ـ **الدكتور فؤاد العطار**، النظم السياسية والقانون الدستوري (الجزء الأول في تطور الفكر السياسي)، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤.
١٧ ـ **جورج سباين**، تاريخ الفكر السياسي، نيويورك ١٩٦١.

الفهـــــرس

الباب الثالث
الفــــكر السياسي الروماني

الباب الرابع
الفكر السياسي المسيحي

الباب الخامس
الفكر السياسي الإسلامي

الباب السادس
الإقـــــــطاع